

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Luiz Antonio Sabeh

**SEMEANDO UM NOVO MUNDO: A COMPANHIA DE JESUS E A
ADMINISTRAÇÃO HABSBURGO NO BRASIL**

CURITIBA
2014

Luiz Antonio Sabeh

**SEMEANDO UM NOVO MUNDO: A COMPANHIA DE JESUS E A
ADMINISTRAÇÃO HABSBURGO NO BRASIL**

Tese apresentada à linha de pesquisa Espaço e Sociabilidades do Programa de Pós-Graduação em História – Setor de Ciências Humanas – da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré.

CURITIBA
2014

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Sabeh, Luiz Antonio

Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração
Habsburgo no Brasil / Luiz Antonio Sabeh – Curitiba, 2014.
329 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Andréa Carla Doré
Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. Jesuítas – História – Brasil. 2. Evangelização – História – Brasil.
3. Colonização – Brasil. 4. Missionários – Brasil. I. Título.

CDD 981.03



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **LUIZ ANTONIO SABEH** intitulada: **Semeando um novo mundo: a Companhia de Jesus e a administração Habsburgo no Brasil**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Doutor em História**.

Curitiba, oito de agosto de dois mil e quatorze.

Prof. Dra Andréa Doré (Orientadora)

Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dra Jacqueline Hermann (UFRJ)

1º Examinador

Prof. Dr. Artur Henrique Franco Barcelos (FURG)

2º Examinador

Prof. Dra Maria Luiza Andreazza (UFPR)

3º Examinador

Prof. Dra Martha Daisson Hameister (UFPR)

4º Examinador

À Silvia Sabeh, com todo o meu amor.

AGRADECIMENTOS

Pelas valiosas orientações sou muito grato aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR que me ajudaram a pensar e a afinar o objeto de estudo deste trabalho. Esse agradecimento se estende aos professores da Universidade Tuiuti do Paraná que participaram da minha formação na Graduação e que me ajudaram a concretizar meus projetos acadêmicos. Muito obrigado a todos vocês.

Agradeço aos colegas de estudo da Graduação e da Pós-Graduação pelo companheirismo nas coisas da História. De um modo especial, agradeço aos colegas com quem cursei Seminário de Tese I e II, que auxiliaram nas reflexões e redefinições do projeto de pesquisa; e aos componentes do grupo que carinhosamente chamamos de *Orientandos da Doré*. Nossos encontros regulares e reflexões coletivas fizeram com que os anos finais de doutorado não fossem tão solitários e, certamente, nossos debates me permitiram ampliar meu olhar sobre meu objeto de estudo. Muito obrigado!

À Maria Cristina, secretária do PGHIS/UFPR, agradeço pela sensibilidade com que percebe nossas dificuldades com a burocracia e pela atenção e auxílio que presta, com dedicação e zelo, a todos os colegas do PGHIS. Fica manifestado também meus agradecimentos aos servidores do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses (CEDOPE/UFPR), da Biblioteca Nacional do Brasil, do Real Gabinete Português de Leitura e da Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II” pelo valioso auxílio na pesquisa que tornou possível a materialização dessa tese.

Ao André Akamine Ribas, pesquisador do CEDOPE, agradeço pela transcrição dos documentos originais adquiridos junto à Biblioteca Nazionale Centrale para que fosse possível a sua anexação neste trabalho.

Aos meus alunos e colegas de trabalho da Escola Pedro Apóstolo, do Claretiano Centro Universitário e da Universidade Federal de Alfenas sou muito grato pelo companheirismo e apoio que me deram nesses últimos anos. Minha trajetória de pesquisa e de ensino é marcada pela inestimável troca de valores e experiências que vocês me proporcionaram e, principalmente, pelo apoio que recebi de todos vocês. Muito obrigado!

Sou muito grato aos pesquisadores que estudam a Companhia de Jesus e temas correlatos que tantas vezes, e gentilmente, atenderam às minhas mensagens, que sugeriram leituras, que trocaram ideias e me ajudaram a refletir sobre minhas posições e

olhares sobre meu tema de estudo. Tanto quanto o diálogo, seus estudos foram importantes para a construção e o desenvolvimento desta pesquisa. Muito obrigado.

Às professoras Maria Luiza Andreazza e Martha Daisson Hameister agradeço pelas valiosas contribuições que deram a esta pesquisa. Nas disciplinas que cursei com elas e nas muitas bancas em que avaliaram meus trabalhos, suas orientações ajudaram a pesquisa a tomar corpo e a tese a ter este formato. Certamente, os méritos deste trabalho são divididos com vocês. Muito obrigado por tudo.

À professora Jacqueline Hermann e ao professor Arthur Barcelos agradeço a gentileza de aceitarem compor a banca examinadora para a defesa da tese. Igualmente, agradeço por partilharem seus conhecimentos para que eu possa refletir e afinar minhas intenções futuras de estudo. Muito obrigado.

À professora Andréa Doré agradeço pela forma como orientou este estudo desde o Mestrado: com muito zelo, dedicação, responsabilidade e extrema competência. Sua sensibilidade em perceber os principais argumentos de análise e a forma como me conduziu a desenvolver e a solidificar os problemas e objetivos da pesquisa foram fundamentais para que a tese enfim nascesse. Não só por isso, mas porque sua posição frente à pesquisa e ao ensino se refletiu na minha formação como pessoa, como historiador e em minhas conquistas no mundo da História. Muito obrigado por todas as suas lições!

Sou enormemente grato à minha família e aos meus amigos que não só compreenderam minha prolongada ausência, como me incentivaram a traçar meus objetivos e a concretizá-los. O apoio, o carinho e o amor que tive de todos vocês foi fundamental para eu completar mais esta etapa da minha formação que, longa, foi marcada por partidas, chegadas e idas e vindas do destino. Obrigado pela união, pelo companheirismo e pelo amor de sempre! Rodrigo, Gabriel, Darlene e Geraldo, muito obrigado pelo companheirismo de sempre e pela amizade sincera!

Ao vô César, agradeço por me mostrar que existem muitos mundos num papel, e que com letras é possível se fazer histórias. Você partiu antes de ver esse trabalho pronto, mas sei que aprecia a conclusão de mais essa etapa da minha vida de um lugar privilegiado. Muito obrigado por tudo!

À Silvia, minha esposa, sou grato pelo apoio incondicional, pelo companheirismo, por nosso amor. Agradeço, mais ainda, por dividir sua história comigo e por permitir que construamos juntos a nossa. Obrigado por tudo e pela inspiração que me proporciona todos os dias da minha vida!

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
RESUMEN	x
INTRODUÇÃO	01
PARTE 1. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA EM TEMPOS DE PRIVILÉGIO	22
CAPÍTULO 1. UMA NOVA ORDEM RELIGIOSA EM PORTUGAL	24
1.1. DA CRUZADA À MISSIONAÇÃO	24
1.2. D. JOÃO III: UM REI EM TEMPOS DE REFORMA	33
1.3. A COMPANHIA DE JESUS, DO REINO PARA O MUNDO	37
CAPÍTULO 2. MISSÕES CONDICIONADAS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS	43
2.1. ORGANIZANDO A MISSÃO	43
2.2. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA EM ÁREAS DE DOMINAÇÃO PORTUGUESA	48
2.3. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA E O PARENTESCO ESPIRITUAL	52
2.4. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NO BRASIL (1549-1580)	62
PARTE 2. REFAZENDO A MISSÃO, RECONSTRUINDO A COLÔNIA: OS JESUÍTAS NAS FRONTEIRAS	79
CAPÍTULO 3. OS SINAIS DA MUDANÇA: O FIM DO PRIVILÉGIO JESUÍTICO NA ATIVIDADE MISSIONÁRIA NO BRASIL COLONIAL	81
3.1. A CAMPANHA ANTI-FILIPPE II DOS JESUÍTAS DE PORTUGAL	81
3.2. O ELEMENTO RELIGIOSO DA POLÍTICA ULTRAMARINA ESPANHOLA	84
3.3. A COMPANHIA DE JESUS NOS DOMÍNIOS DA CASA DE HABSBURGO	94
3.4. O BRASIL NOS DOMÍNIOS DA CASA DE HABSBURGO	97
CAPÍTULO 4. AS BASES DA MUDANÇA: OS NOVOS LIMITES DA MISSIONAÇÃO JESUÍTICA	107
4.1. UM IMPÉRIO COM FRONTEIRAS HUMANAS	107
4.2. AS EXPEDIÇÕES NO OESTE, NORTE E NORDESTE	111
4.3. AS EXPEDIÇÕES NO EXTREMO SUL DA AMÉRICA	120
CAPÍTULO 5. A PEÇA-CHAVE DA MUDANÇA: A REORGANIZAÇÃO ADMINISTRATIVA DA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO BRASIL	131
5.1. CASAS E COLÉGIOS: BASES DAS MISSÕES E DA COLÔNIA	131
As bases da colônia	133
As bases das missões	143
5.2. AS ALDEIAS JESUÍTICAS: A PONTA-DE-LANÇA DAS MISSÕES E DO IMPÉRIO	152
União Ibérica: um ponto de confluência do aldeamento	161
Os velhos problemas e os novos sentidos da Aldeia no Brasil dos Filipes	167
PARTE 3. SALVAÇÃO DE ALMAS, FORMAÇÃO DE SÚDITOS: A EVANGELIZAÇÃO COMO FERRAMENTA DE ENTRONIZAÇÃO DA CASA DE HABSBURGO NO BRASIL	181
CAPÍTULO 6. A SALVAÇÃO NA ÓRBITA DE UM NOVO MUNDO	183
6.1. UM IDEAL PARTILHADO	183
6.2. A INTERFERÊNCIA DA SANTA SÉ NA GERÊNCIA DA EVANGELIZAÇÃO E SEUS REFLEXOS NA PRÁTICA MISSIONÁRIA	189
A criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide	191
As instituições de salvação, seus agentes e ferramentas	196
CAPÍTULO 7. A FUNÇÃO PRÁTICA DA EVANGELIZAÇÃO NO ORDENAMENTO SOCIAL DA COLÔNIA	207
7.1. A NOVA DINÂMICA DA EVANGELIZAÇÃO E SUAS FERRAMENTAS	207
A catequese e a formação de agentes leigos	210
As atividades de educação e reeducação religiosa e a modelação da grande massa	224
7.2. O SENTIDO RELIGIOSO-SOCIAL DOS SACRAMENTOS	245
A penitência: uma nova possibilidade de salvação e a conservação do súdito	246
O matrimônio: caminho da salvação, programa de vida do bom súdito	263
CONCLUSÃO	276
REFERÊNCIAS	282
FONTES	283
BIBLIOGRAFIA	288
ANEXOS	306

RESUMO

Semeando um novo mundo é um estudo sobre o empreendimento missionário da Companhia de Jesus no Brasil no período da União Ibérica. Entre 1549 e 1580, os jesuítas tiveram o privilégio da atividade missionária nos domínios de Portugal. Porém, no momento em que a Coroa espanhola anexou a Coroa portuguesa, ocorreu a abertura do campo missionário brasílico e a missionação jesuítica sofreu mudanças em sua dinâmica e espaços de atuação. Tendo esses dados como indícios e fundamentando-nos nas cartas escritas pelos missionários, em documentos normativos da ordem e no material auxiliar da evangelização que ela produziu no período (catecismos, manuais de confissão, sermões, poesias e peças de teatro), investigamos os lugares onde as missões jesuíticas se desenvolveram, a reorganização do seu aparato administrativo e as formas que elas tomaram entre 1580 e 1640. Percebeu-se, nesse exame, que os princípios teológicos da salvação católica estabeleciam uma lógica para a atividade missionária e, de igual maneira, que a política ultramarina da Casa de Habsburgo dirigida à colônia ditava a dinâmica em que a missionação jesuítica se processava. Desse modo, este estudo demonstra como as funções colonizadoras estabelecidas à evangelização pelos monarcas espanhóis não estavam desassociadas de um projeto maior de construção de um império cristão universal, isto é, que a missionação jesuítica oferecia medidas práticas de ordenamento social que, ao mesmo tempo em que executavam um programa salvífico, contribuíam para a entronização dos Filipes no Brasil.

Palavras-chave: jesuítas, evangelização, colonização, Brasil Colonial, União Ibérica.

ABSTRACT

Creating a New World is a study on the missionary undertaking of the Society of Jesus in Brazil during the period of the Iberian Union. Between 1549 and 1580, the Jesuits had the privilege of carrying out the missionary activity in Portuguese territories. However, at the moment in which the Spanish Crown was adding on the Portuguese Crown, the launching of the Brazilian mission camps regarding the indigenous population began. The Jesuit Missions suffered changes to their dynamics and in their activity locations. Having this information as an indication and taking as a foundation the letters written by the missionaries, in the order's normative documents and in the auxiliary material on evangelization that was written during that period (Catechisms, confession manuals, sermons, poems and theatrical pieces), we research the locations in which the Jesuit Missions developed, the re-organization of their administrative system and the ways they adopted between 1580 and 1640. Throughout this examination, it was observed that not only the Catholic theological principals of salvation established a logic for the missionary activity, but that the overseas politics of the House of Habsburg directed to the Colony dictated the dynamics in which the Jesuit missionary activity was carried out. In this way, this study demonstrates that the colonizing roles awarded to Evangelism by the Spanish monarchs were associated to a greater project: that of building a Universal Christian Empire. That is to say, the Jesuit missionary activity offered practical social order measures in that, at the same time, it was carrying out a salvation program, it was also contributing to the enthronement of the Phillips in Brazil.

Key Words: Jesuit, evangelization, colonization, Brazil, Iberian Union.

RESUMEN

Sembrando un nuevo mundo es un estudio sobre el emprendimiento misionero de la Compañía de Jesús en Brasil en el período de la Unión Ibérica. Entre 1549 y 1580 los jesuitas tuvieron el privilegio de realizar la actividad misionera en los territorios de Portugal. Sin embargo, en el momento en que la Corona Española anexó la Corona portuguesa ocurrió la apertura del Campo misionero brasileiro en lo que respecta a la población indígena. Las Misiones Jesuitas sufrieron mudanzas en su dinámica y en los espacios de actuación. Teniendo estos datos como indicios y tomando como fundamento las cartas escritas por los misioneros, en documentos normativos de la orden y en el material auxiliar de evangelización que fueron redactados en ese período (catecismo, manuales para las confesiones, sermones, poesías y piezas de teatro) investigamos los lugares donde las Misiones Jesuitas se desarrollaron, la reorganización de su aparato administrativo y las formas que adoptaron entre 1580 y 1640. Fue observado en este examen que los principios teológicos de salvación católica establecían una lógica para la actividad misionera, como así también que la política de ultramar de la Casa de los Habsburgo dirigida a la Colonia dictaba la dinámica en que la actividad misionera jesuita era llevada a cabo. De este modo, este estudio demuestra que las funciones colonizadoras otorgadas a la evangelización por los monarcas españoles estaban asociadas a un proyecto mayor: el de construir un Imperio Cristiano Universal, esto es, que la actividad misionera jesuita ofrecía medidas prácticas de orden social que, al mismo tiempo que ejecutaban un programa de salvación, contribuían para la entronización de los Felipes en Brasil.

Palabras clave: jesuitas, evangelización, colonización, Brasil, Unión Ibérica.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Brasil.

*O nascimento, a morte. Entre esses dois limites, tudo o que o homem realiza ao viver
normalmente, a religião o marca com seu selo.*

(...)

*E a vida pública? É preciso relembrar quanto, por natureza, por espírito, por
constituição, o Estado ainda está saturado de cristianismo? É preciso relembrar que
todos os líderes, no século XVI, desde que refletem sobre o problema político, tendem,
por uma inclinação natural, a criar teocracias?*

(...)

*É preciso que, em sua estrutura profunda, a mentalidade dos homens mais esclarecidos
do fim do século XVI e começo do século XVII tenha sido radicalmente diferente da
mentalidade dos homens do nosso tempo; é preciso que, entre nós e eles, se tenha
passado revoluções.*

Lucien Febvre

INTRODUÇÃO

No dia 8 de maio de 1624, vinte e quatro embarcações holandesas assaltaram Salvador. Diogo de Mendonça Furtado, o Governador-Geral, conseguiu de prontidão armar três mil homens para defender a capital do Brasil. O bispo empunhou uma espada para “se defender, e ofender, se fosse necessário, ao inimigo”.¹ Seu gesto foi acompanhado dos padres seculares e regulares, que percorreram a cidade exortando os moradores, feitos soldados, para que lutassem “até à morte por sua fé e rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam”.²

No dia seguinte, já cedo as embarcações inimigas começaram a bombardear a cidade. O ataque foi intenso e incessante. Os holandeses tomaram as fortalezas, já noite alta, e cerca de seiscentos homens invadiram a cidade por terra, que tombou nas mãos do inimigo.

Para o padre Antônio Vieira, que narrou o evento, a invasão era um castigo de Deus. Dias antes da invasão, um irmão da Companhia de Jesus, quando em oração, viu o próprio Cristo segurando uma espada ameaçando a cidade. Noutra ocasião, viu novamente Jesus apontando lanças contra a igreja. A ira divina foi confirmada no momento em que as naus holandesas atracaram na entrada da Baía de Todos-os-Santos, porque embora a população de Salvador tenha desfeito ódios antigos para se unir contra o inimigo, as confissões feitas às pressas antes da invasão revelaram “pecados

¹ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626. In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 83.

² *id. ibid.*, p. 83.

encobertos com o silêncio de muitos anos, e, na verdade, foi tal a mudança presente que, só pela razão dela, pareceu a muitos conveniente dar Deus este castigo”.³

Mas, para atestar sua misericórdia e “temperar o rigor do seu castigo”,⁴ Deus reservou aos inacianos, na ótica de Vieira, a bondade de socorrer a população de Salvador que buscou refúgio nos aldeamentos jesuíticos e que, por quase um ano, foi provida de alimentos e remédios para o corpo e para a alma. Não só por isso, mas porque os índios cristãos contiveram a entrada dos holandeses no interior da capitania.

Depois de estudarem as forças inimigas, as autoridades da colônia decidiram que o melhor modo de retomar Salvador seria promovendo um cerco por terra. Milícias foram organizadas, trincheiras foram erguidas em locais estratégicos e “em todas essas coisas acudiram os nossos padres e Sua Senhoria com todos os índios das aldeias”.⁵ Os combates perduraram cerca de onze meses antes que Salvador fosse retomada. E à medida que eram atacados, os holandeses buscavam apoio com os indígenas da região para reaver as forças minadas pelas investidas portuguesas. No entanto, de acordo com Vieira, “nos fez Deus particular mercê que todos os índios da nossa doutrina fossem fidelíssimos”⁶ e não apoiassem os invasores. Além disso, engrossaram o contingente militar que expulsou os estrangeiros e que combateu as tribos “gentias” que se aliaram aos holandeses. Contou Vieira que, nos embates sangrentos que se desenrolaram, os índios “traidores” receberam o castigo divino pela deslealdade para com o rei e sua Santa fé: “resistiram eles ao princípio (...), mas, como as nossas flechas iam guiadas pela razão, sempre acertaram mais e fizeram grande estrago nos inimigos”.⁷

Essa história condensa o conjunto de crenças com os quais os colonizadores tentavam organizar a realidade que viviam: para um católico devoto, a investida de um inimigo da sua fé e do seu rei era interpretada como um castigo divino pelos pecados não confessados. Em contrapartida, a vitória sobre eles era lida como a resultante da ação de homens verdadeiramente cristãos e de suas flechas “guiadas pela razão”, o que demonstrava a importância dos inacianos na sociedade colonial e da atividade que realizavam: a conversão religiosa era capaz de salvar almas “pagãs” e, ao mesmo tempo, formar o contingente de indígenas aliados que, ao lado dos colonizadores, construíam um império cristão.

³ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 83.

⁴ *id. ibid.*, p. 87.

⁵ *id. ibid.*, p. 90.

⁶ *id. ibid.*, p. 115.

⁷ *id. ibid.*, p. 115.

Em que medida os dogmas católicos organizavam a estrutura mental com os quais os indivíduos liam, avaliavam e agiam em seu mundo? Que papel as crenças religiosas exerciam na organização das sociedades?

Estamos nos séculos XVI e XVII, período em que todos os olhares do homem ibérico sobre os acontecimentos sociais, políticos e culturais passavam pelas lentes da religião; momento em que os dogmas do catolicismo não apenas permitiam ao cristão devoto ler as transformações do seu mundo, como também (e principalmente) ofereciam as ferramentas com as quais eles tentavam transformá-lo.

Um desses instrumentos foi evangelização, meio através do qual os católicos fervorosos salvavam almas e, ainda, dotavam suas armas com a única razão capaz de transformar a realidade do Novo Mundo e do Velho Continente: aquela estabelecida por Deus e por sua verdadeira Igreja, a Católica Apostólica Romana. Por isso mesmo, mergulhar nos mecanismos que davam vida e forma à atividade apostólica é um exercício que nos permite compreender como as crenças dos nossos agentes históricos incidiram na construção de um tempo e de um espaço. Evento de longuíssimo prazo, mas fragmentado e dotado de especificidades próprias a um tempo e sociedade, a atividade missionária foi o principal elemento difusor do cristianismo e dos princípios que transformaram a Igreja primitiva em uma das mais influentes instituições do mundo Ocidental. Ademais, esteve na base da formação das sociedades coloniais ibéricas da Época Moderna.

As missões cristãs exerceram um papel muito importante na conversão das populações autóctones da América, Ásia e África. Particularmente no Brasil, em todo o período colonial, assim como no imperial e durante a primeira fase da República, a evangelização foi financiada pelo poder temporal e assumiu, em muitos casos, a função de “pacificar” tribos hostis. A cristianização dos grupos contrários à presença do colonizador era tida como uma condição *sine qua non* do desenvolvimento material de diversas regiões brasileiras, e somente a partir de meados do século XX é que as missões cristãs se desvincularam dos interesses e da gerência financeira do Estado.

Mais do que premissa da ação exploratória, porém, a atividade missionária apresentou-se como uma das mais importantes ferramentas de construção da sociedade brasileira em função do seu imenso potencial de transformação de estruturas sociais e culturais. Iniciada em 1549, foi encabeçada pelas ordens religiosas, pelas irmandades (confrarias) e pelo Santo Ofício da Inquisição, instituições que até 1760 foram os principais agentes da evangelização da sociedade colonial como um todo (nativos e

colonos, cristãos-novos ou não). Com a secularização da administração ocorrida durante o período pombalino, o clero secular passou a atuar com maior preponderância na atividade missionária, situação que se manteve até 1889. Em fins do século XIX, momento em que o governo republicano resolveu colonizar o interior do Mato Grosso e do Amazonas, a atividade novamente voltou às mãos do clero regular. E, pelo fato da Constituição de 1891 instituir o Brasil como um Estado laico, também os protestantes passaram a trabalhar na conversão dos indígenas, entretanto, sem o financiamento do Estado.⁸

A missão voltada à conversão de populações não-cristãs, lembremos, está em curso até hoje em algumas regiões do Brasil. Entretanto, embora seja um evento de longuíssima duração, a evangelização é um fenômeno de processos fragmentados. E, pode-se considerar, o período colonial foi a fase onde a atividade apostólica mais incidiu na transformação de um espaço e, por conseguinte, que exerceu sua maior influência na tessitura de uma organização social e cultural no Brasil.

A Companhia de Jesus foi uma das principais instituições envolvidas na evangelização da América portuguesa. Historiadores de diferentes tradições concordam que a ordem jesuítica foi a que mais atuou, ao lado do poder secular, na formação social, administrativa e econômica do Brasil.⁹ Destacam, também, o singular papel que a congregação desempenhou no estabelecimento, funcionamento e organização da

⁸ Ainda no período colonial, no momento em que os holandeses se instalaram no litoral brasileiro, os missionários calvinistas começaram a evangelizar os ameríndios que viviam nos aldeamentos jesuíticos da região. Porém, quando os portugueses expulsaram os holandeses, esse movimento evangelizador foi interrompido e somente em fins do século XIX e início do XX é que os protestantes lograram êxito na evangelização em terras brasileiras. Ver RIBAS, M. A. de A. B. *O leme espiritual do navio mercante: a missão calvinista no Brasil holandês (1630-1645)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. Uma visão geral sobre o fenômeno evangelizador pode ser apreendida em BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 84-116; HOORNAERT, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: _____ et al. *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Primeira época. v. 1. Tomo II. 3 ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 21-152; e RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 147-168.

⁹ Estão de acordo, neste olhar sobre o papel desempenhado pela Companhia de Jesus na colônia, VARNHAGEN, F. A. de (1816-1878). *História Geral do Brasil...* Tomo Primeiro. Madri: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, pp. 169-293; ABREU, J. C. de (1853-1927). *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 55-197; CALMON, P. (1902-1985). *História do Brasil*. Século XVI: as origens. v. I. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963, pp. 192-318; e HOLANDA, S. B. de; PRADO, J. F. de A.; CARVALHO, L. R. de. Livro Terceiro: o advento do homem branco. In: HOLANDA, S. B. de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 101-162.

Igreja na sociedade colonial.¹⁰ Nas últimas décadas, a historiografia vem chamando a atenção para a atuação dos inácianos na criação de uma cultura específica nos trópicos, isto é, seus missionários são apresentados como agentes que promoveram a circulação de elementos culturais ibéricos e ameríndios, a fusão desses elementos e o consequente nascimento de uma cultura que não era nem cristã nem tupi, mas especificamente colonial.¹¹ Em uma perspectiva complementar, os estudos mais recentes têm destacado as dinâmicas sociais e culturais nascidas da evangelização jesuítica. Ao mergulharem nas múltiplas nuances e nos muitos universos da atividade missionária, trazem à tona a importância que os jesuítas tiveram na transformação das bases sociais, políticas e culturais do Brasil Colonial.¹²

Mas, assim como o processo evangelizador não foi contínuo e homogêneo, também a ação missionária jesuítica não foi. Em nossos estudos, identificamos que nela existiram pelo menos três fases estruturantes que, em razão da existência de condicionantes internos e externos à atividade missionária, tiveram características bem peculiares: entre 1549 e 1580, a Coroa portuguesa financiou e gerenciou a atividade apostólica na sua porção do continente americano e permitiu que apenas o clero secular

¹⁰ Sobre esta abordagem do empreendimento missionário jesuítico no Brasil ver AZZI, R. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987; HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974; LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Tomos. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004; e LACOMBE, A. J.; CARVALHO, L. R. de. Livro Segundo: vida espiritual. In: HOLANDA, S. B. de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: administração, economia, sociedade. v. II. Tomo I. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 59-102.

¹¹ Nessa perspectiva destacam-se SOUZA, L. de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986; GOMES, P. F. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; e RAMINELLI, R. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

¹² Dentre os estudos que fazem essa abordagem da missão jesuítica estão AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007; ASSUNÇÃO, P. de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000; BOSI, A. *Anchieta ou as flechas opostas do sagrado*. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 64-93; EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000; HANSEN, J. A. *A escrita da conversão*. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: UNICAMP, 2005, pp. 15-43; HANSEN, J. A. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119; KARNAL, L. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998; KOK, G. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001; LUZ, G. A. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006; PÉCORA, A. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: UNICAMP, 1994; e POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

e a Companhia de Jesus atuassem na cristianização dos ameríndios e na assistência religiosa aos colonos. Entre 1580 e 1640, momento da União Ibérica, os reis da Casa de Habsburgo permitiram que outras ordens religiosas e o Santo Ofício da Inquisição atuassem na evangelização da América portuguesa, fator que tirou o privilégio jesuítico nesse processo e, conseqüentemente, ressoou na estrutura da Província jesuítica do Brasil e na organização de suas missões. Essa reorganização administrativa ofereceu as bases teóricas para os missionários que atuaram entre 1640 e 1760, momento em que a atividade missionária foi gerenciada não mais pelas Coroas ibéricas, mas pela Sagrada Congregação de Propaganda Fide.¹³

É na passagem da primeira para a segunda fase do empreendimento missionário da Companhia de Jesus no Brasil que emergem as hipóteses de investigação historiográfica que norteiam esta pesquisa. Entre 1549 e 1580, a missionação jesuítica se inseria em um processo amplo de conversão dos domínios ultramarinos lusos e foi ditada por dois fatores comuns a outros espaços de atuação da Companhia de Jesus na África e na Ásia: o ideal de salvação e a relação política estabelecida por Portugal com a região. No interior da espiritualidade definida pela Igreja romana no movimento contrarreformista, a doutrina católica da salvação oferecia um princípio de ação aos missionários. Para além de se apresentar como um simples ideal que os motivava, ou de um discurso de legitimação da evangelização, a salvação de almas apresentou-se como um corpo teórico que oferecia ferramentas e métodos para a construção de estratégias de conversão dos habitantes da Ásia, África e América.

No entanto, embora o ideal de salvação estabelecesse uma lógica de ação, a execução dos planos evangelizadores era condicionada pela maior ou menor presença do poder político português na região de atuação dos inicianos. No Brasil, como já foi dito, a ordem jesuítica foi a única representante do clero regular autorizada, pela Coroa portuguesa, a trabalhar na evangelização dos indígenas entre 1549 e 1580. Esse

¹³ A Congregação para a Propagação da Fé foi aprovada pela Igreja Católica em 1622 e estabeleceu regras para a organização das missões, bem como novos métodos evangelizadores que foram, paulatinamente, acatados pelas ordens religiosas. A Companhia de Jesus só passou a ser obediente a ela em 1645. Os dados relativos à criação, aprovação e características fundamentais da congregação, temas que discutiremos a seguir, podem ser vistos em ALMEIDA, C. J. D. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009, pp. 181-182; DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma. A reforma católica*. v. II. São Paulo: Quadrante, 1999, pp. 264-343; HOORNAERT, E. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008, pp. 553-558; e TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, pp. 204-212.

privilégio na atividade apostólica e a condição de domínio político de Portugal sobre a terra caracterizaram a atuação dos inacianos como uma colonização salvífica: as ações tomadas para a salvação das almas ameríndias foram legitimadas pelo poder temporal e transfiguraram-se em medidas colonizadoras que, ao mesmo tempo em que contribuíam para a construção da colônia incipiente, viabilizavam também o trabalho apostólico voltado a estabelecer, no além-mar, uma sociedade alicerçada nos dogmas do catolicismo.¹⁴

Ao se iniciar o período da União Ibérica, entretanto, os inacianos perderam o privilégio na evangelização dos ameríndios. A partir de 1580, Filipe II enviou outras ordens religiosas para o Brasil e promoveu visitas do Santo Ofício da Inquisição em terras brasílicas. Mais do que simples dados de uma história da evangelização do Brasil, esses são indícios de que, a partir de 1580, novos fatores passaram a estabelecer uma nova dinâmica à missionação: coincidentemente, foi durante a União Ibérica que a Companhia de Jesus passou a atuar em novas áreas da colônia, medida que foi acompanhada tanto por uma significativa reorganização administrativa na Província jesuítica do Brasil quanto por incrementos nos métodos e nas ferramentas com os quais os missionários atuavam na evangelização.

Seria essa reacomodação da ordem inaciana uma tentativa de suprir a perda de privilégio que lhes permitia utilizar das políticas lusas voltadas à América para executar suas estratégias de conversão? Ou, em contrapartida, podemos pensar nessas mudanças como uma forma da Companhia de Jesus se ajustar ao elemento religioso da política ultramarina da Casa de Habsburgo em curso na América espanhola que tinha o objetivo de transformar os nativos em súditos do rei, inserindo-os na nova ordem imposta pelos colonizadores?

É na busca dos inacianos por novas áreas de evangelização no Brasil dos Filipes e nas transformações ocorridas na prática missionária que se insere a problemática do presente estudo. A proposta é entender se as mudanças ocorridas na missionação jesuítica implicavam na tentativa da Companhia de Jesus de suprir a ausência do poder político de Portugal para levar a cabo a atividade missionária ou se representavam a adaptação da ordem a uma nova realidade político-social baseada em um amplo

¹⁴ Tanto a característica geral das missões jesuíticas nos domínios lusos quanto a característica da missionação jesuítica no Brasil, entre 1549 e 1580, são conclusões da dissertação de mestrado: SÁBETH, L. A. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

programa religioso em curso na América espanhola que fazia da evangelização uma ferramenta de entronização da Casa de Habsburgo no além-mar. Sendo assim, o objetivo é compreender se a nova realidade política da União Ibérica limitou ou circunscreveu a prática evangelizadora jesuítica de modo a fazer dela um instrumento de efetivação do poder dos Filipes no Brasil e, ao mesmo tempo, de transformação da sociedade colonial.

A pesquisa realizada no Mestrado acerca da ação missionária jesuítica no Brasil em um período de privilégio nos ofereceu um olhar de que as atividades da Companhia de Jesus em terras brasílicas refletiam as experiências evangelizadoras em curso no império português voltadas à construção das sociedades coloniais. Este primeiro passo, como se observa, nos ofereceu um referencial teórico-metodológico que nos permite analisar também a missionação jesuítica no período da União Ibérica, isto é, o exame proposto neste trabalho dar-se-á na perspectiva de uma colonização salvífica.

No entanto, é preciso diferenciar este conceito restrito ao universo do império ultramarino de Portugal daquele que pode fazer referência ao plano universalista das Coroas ibéricas e da Santa Sé de construção de um império cristão no orbe. Referimo-nos, portanto, a um conceito que exprime um processo que fazia da evangelização um instrumento de construção de uma sociedade regida por princípios religiosos. Assim, para definirmos este conceito mais amplo, precisamos identificar as características da evangelização da Época Moderna. Do mesmo modo, é necessário conhecer os mecanismos que davam à atividade apostólica um imenso potencial de transformar as estruturas sociais e culturais de um mundo novo que se abria à Europa católica e, ao mesmo tempo, de assegurar um programa de reforma política e cultural diante das revoluções culturais e religiosas em curso no Velho Continente.

A primeira consideração a ser feita é que o termo “evangelização” não se limita ao simples ato de conversão. Trata-se, isto sim, de uma palavra dotada de múltiplos sentidos que, embora pouco variantes, peculiares aos meios onde são apreendidos. No senso comum, por exemplo, prevalece a ideia definida pelos dicionários de Língua Portuguesa: ato de evangelizar, de pregar e difundir as doutrinas contidas no Evangelho, de cristianizar. Já entre os cristãos, o termo carrega um sentido muito próximo a este, porém mais amplo e complexo: é uma atividade destinada a ensinar, ao outro, um modo

de vida baseado nos ensinamentos do Cristo que o leva à felicidade eterna e à salvação de sua alma. É, pois, um *modus vivendi* onde há, de um lado, o esforço do evangelizador de fazer com que o indivíduo integre os propósitos cristãos no seu modo de pensar e de agir no mundo; de outro, o esforço do prosélito de se melhorar e agir *no e para* o bem a partir dos ensinamentos morais cristãos presentes nos Evangelhos Canônicos.¹⁵

Em um sentido mais particular, “evangelização” é um termo genérico usado pela Igreja Católica para referir-se a uma atividade contínua que não se limita à simples conversão, isto é, a todas as suas atividades apostólicas voltadas à conversão dos indivíduos não-cristãos, como a catequese (preparação para o batismo) e a aplicação do batismo (sacramento que assinala a conversão); além de atividades pastorais destinadas à reeducação religiosa e controle das comunidades cristãs (recém-convertidas ou não), tais como a pregação, a administração dos sacramentos, a celebração de missas e da eucaristia, entre outros. É, portanto, a atividade primordial das paróquias e das missões católicas.¹⁶

Outro fator importante a ser observado é que a evangelização é um evento de longuíssimo prazo, mas constituído de processos fragmentados. Antes mesmo do nascimento da Igreja como instituição, a atividade apostólica conferiu a principal característica do cristianismo primitivo e, mais tarde, também a identidade da Santa Sé, porque foi através da evangelização que a religião de Cristo foi levada da Palestina para a Ásia Menor, o Egito e Europa.¹⁷

O que diferencia, então, a atividade apostólica da Época Moderna dos demais processos evangelizadores que marcaram a expansão e consolidação da Igreja Católica pelo mundo, notadamente no Velho Continente? Em que medida essas características nos ajudam a entrever um pressuposto analítico da missionação jesuítica no Brasil Colonial nas vésperas da União Ibérica e durante todo esse período?

¹⁵ Ver EVANGELIZAR. In: FIGUEIREDO, C. de. *Dicionário da língua portuguesa de Cândido de Figueiredo*. v. I. 14 ed. Lisboa: Livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Mérito, 1949, p. 1141; e EVANGELIZAÇÃO. In: HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 851; e EVANGELIZAÇÃO. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dir.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, pp. 297-310.

¹⁶ Ver EVANGELIZAÇÃO. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dir.). *op. cit.*, pp. 297-310. Sobre os sentidos que a Igreja Católica empregou ao termo “evangelização” nos documentos de diferentes concílios ver MELO, A. A. de. *A evangelização no Brasil: dimensões teológicas e desafios pastorais*. O debate teológico e eclesial (1952-1995). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996, pp. 61-81.

¹⁷ Sobre os processos evangelizadores da história do cristianismo até o século XVI ver At 01-28; e, na íntegra, DANIEL-ROPS. *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988; DANIEL-ROPS. *A Igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991; e DANIEL-ROPS. *A Igreja das catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993.

No século XVI, uma série de fatores e eventos contribuiu para a retomada da evangelização como obra fundamental dos cristãos devotos. De acordo com Jean Delumeau, aquele foi o século da idade dourada da utopia: ao mesmo tempo em que foi um período de revoluções científicas e filosóficas, o encontro com o mundo físico tal como ele é passou a exigir a busca de novas construções imaginárias para a humanidade lidar com esse novo e extraordinário mundo. Assim, de um lado, a nascente visão matemático-físico-racional de mundo fez com que o homem devoto do Renascimento deixasse de sonhar apenas com o Paraíso, como fazia o homem medieval, para sonhar com o Paraíso Terrestre. Mas, mais que isso, permitiu que ele empregasse os novos recursos técnicos e científicos para encontrá-lo. Essa mesma visão de mundo levou os “cristãos indolentes” a buscarem “paraísos artificiais”, o que reforçou o posicionamento moralista dos homens de fé e, ao mesmo tempo, justificou a coerção e a intolerância religiosa que caracterizou o período.¹⁸

No limiar daquele século, o desenvolvimento da imprensa e a presença de professores italianos em grandes universidades europeias possibilitaram que filósofos humanistas difundissem suas teses nas regiões das atuais França, Inglaterra e Alemanha. O espírito que envolvia o *studia humanitatis* fazia com que seus entusiastas tentassem enxergar o homem e o mundo sem as lentes do dogmatismo religioso. Do mesmo modo que eles propunham novas funções para a Filosofia (na tentativa de romper com os métodos e temas de estudo da Escolástica), também lançavam novos olhares sobre a Justiça (a partir da revisão das interpretações que os escolásticos faziam do Direito Romano), sobre o Estado (oferecendo diretrizes de conduta aos governantes na gerência do bem público) e sobre a Educação (incentivando o ingresso do estudo humanista na grade curricular dos centros de formação intelectual dos governantes a fim de que esses adquirissem as virtudes necessárias para o “bom governo”). No âmbito da religião nasceram textos que traziam novas abordagens sobre a exegese e comentários bíblicos. Eram estudos que visavam recuperar o contexto histórico das doutrinas com o objetivo de explicá-las a partir dos elementos que lhe eram particulares, e não para delas extrair argumentos que legitimassem as lições e os artigos de fé, como faziam os escolásticos. Esses estudos, que versavam principalmente sobre os princípios teológicos da salvação

¹⁸ DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004, pp. 287-315.

e sobre o Novo Testamento, fundamentavam-se em novas e sistemáticas traduções dos textos bíblicos originais (escritos em grego e em hebraico).¹⁹

Pelo fato dos humanistas entenderem que viviam um momento de crise e que precisavam rever os conceitos que regiam o comportamento do homem e a vida em sociedade, não tardou para que grandes pensadores comessem a questionar o estado de penúria moral do clero. Daí resultou tanto os ferrenhos ataques literários dirigidos à Igreja quanto propostas de inovação do sacerdócio e das práticas religiosas. Os adeptos da *Devotio Moderna*, por exemplo, propunham reformas que preparassem o clero para o exercício pastoral e que estimulassem a pregação apostólica para reaproximar a Igreja do seu rebanho. Embora o movimento religioso já existisse desde fins do século XIV, a sugestão de o indivíduo meditar, interiorizar os preceitos religiosos e difundir o cristianismo pela multidão leiga não só se apresentava como uma via de enfrentamento da crise, como retomava a evangelização enquanto expressão primordial da identidade católica.²⁰

Com o rompimento de muitos clérigos que traziam propostas radicais para a inovação do cristianismo e da estrutura organizativa da Igreja, e com o consequente aumento da circulação de doutrinas protestantes e de ideias humanistas na Europa, a Santa Sé trabalhou sobremaneira na criação ou reativação de mecanismos que agiam a favor da manutenção da cristandade. Ao convocar o Concílio Ecumênico em Trento, a Igreja de Roma se preocupou mais com a reafirmação do que com a inovação dos pontos fundamentais de sua doutrina que haviam sido definidos no Concílio de Niceia em 325 e em concílios ocorridos ao longo do século XIII, um período de grandes reformas eclesiásticas. Por formarem a base de sua fé, e por serem necessários à legitimidade e sustentação de sua estrutura institucional, esses preceitos eram considerados indiscutíveis.²¹

¹⁹ Sobre as características do humanismo do século XVI, assim como a migração do humanismo Quatrocentista da Itália para o norte da Europa nos séculos XV e XVI, ver REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. v. II. São Paulo: Paulus, 1990, pp. 16-318; e SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 213-281.

²⁰ Sobre a crise institucional da Igreja de Roma ver DELUMEAU, J. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967; e DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento...* pp. 111-137.

²¹ O Concílio de Trento foi realizado em três períodos distintos, já que suas sessões foram interrompidas por razões das mais diversas. O encontro ecumênico foi finalizado em 4 de dezembro de 1563 sob a presidência do papa Pio IV. Sobre o nascimento do protestantismo e sobre as definições dos dogmas católicos ao longo da história da Igreja ver, respectivamente, DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma protestante. v. I. São Paulo: Quadrante, 1996, pp. 265-342; SESBOÜÉ, B. S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003; e SESBOÜÉ, B. S.J. (dir.). *História dos dogmas: os sinais da salvação*. Tomo 3. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Os dogmas católicos reafirmados em Trento passaram a ser defendidos pelos filósofos e teólogos que detinham o controle das universidades europeias. A vanguarda intelectual dos escolásticos, assim como as missões católicas na Europa, África, Ásia e América que contavam com a atuação do clero secular, do clero regular e da Inquisição, formavam os instrumentos de evangelização voltados à recristianização da Europa diante de um cenário de crise agravado com os movimentos reformistas.

No entanto, a evangelização da Época Moderna²² não se restringiu apenas à reconstrução e manutenção das comunidades católicas. Paralelamente às revoluções científicas, filosóficas e religiosas, ocorria outro fenômeno que provocava profundas mudanças nas concepções de mundo então correntes no Velho Continente: a expansão das Coroas ibéricas, movimento que desencadeou um projeto missionário de proporções globais e que retomava a retórica do evangelismo que caracterizou o cristianismo primitivo: a *missio* cristã, uma obra de revelação de Deus aos mortais, o anúncio de Jesus e da salvação oferecida por Ele e por sua Igreja que resultaria na construção do Reino de Cristo no Orbe.²³

Assim, se pensarmos nas particularidades da evangelização católica da Época Moderna, podemos dizer que ela foi, como nenhuma outra, um processo alicerçado nos dois pilares que sustentam seu sentido histórico mais amplo: a reeducação religiosa das comunidades cristãs e a propagação da fé. Além disso, ela tinha um elemento bastante peculiar que nos serve como pressuposto metodológico de sua análise: a evangelização foi uma tarefa assumida não apenas pela Santa Sé, mas principalmente pelas monarquias católicas da Europa.

As modernas teorias sobre o Estado correntes na Península Ibérica baseavam-se nas teses tomistas de um Estado fundamentado no Direito Natural. No século XIII, Tomás de Aquino havia teorizado a monarquia como a melhor forma de governo, porque acreditava que toda realização humana deveria se aproximar da natureza: no mundo natural, o universo era iluminado por um sol e as abelhas seguiam uma rainha. Assim, o melhor governo para os homens seria aquele de uma pessoa apenas. Em sua analogia, Deus governava o mundo natural e tinha na Terra o rei para representá-lo na

²² Referimo-nos, a partir daqui, à evangelização católica, pois as religiões protestantes, ainda no século XVI, também adotaram a evangelização como princípio da fé cristã e mecanismo de repressão às heresias, apostasias e heterodoxias. A exemplo dessa atuação ver RIBAS, M. A. de A. B. *O leme espiritual do navio mercante...*

²³ Essa característica da *missio* cristã avivada no século XVI é discutida também em AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens...* pp. 129-130.

regência dos homens.²⁴ O teólogo também havia defendido que o universo era regido por uma hierarquia de leis, onde a lei positiva (aquela criada pelos homens para o governo da república) só era considerada genuína e legítima se estivesse em harmonia com a lei natural (aquela transmitida por Deus através das Escrituras). Nesse caso, para Santo Tomás, as leis da monarquia deviam ser inspiradas nas Sagradas Escrituras e na moral católica.²⁵

Ana Isabel Buescu explica que da crença nas teses tomistas surgiu, no século XVI, uma concepção corporativa de sociedade que, também por analogia, tinha a cabeça como um centro dispensador de ordenação do bem comum. Evidentemente, era representada pelo rei, e o restante do corpo pelos seus súditos que, de acordo com sua posição na hierarquia social, auxiliavam o soberano em seu governo.²⁶ Já Quentin Skinner entendeu que daí nasceu uma “república secular ao mesmo tempo nova, sistemática e conscientemente ortodoxa”,²⁷ um mesmo modelo de Estado que, de acordo com Paolo Prodi, teria nascido de um processo de “confessionalização”.

O historiador italiano explica que o crescimento do protestantismo na Europa obrigou a Igreja a encontrar formas de trabalhar na reeducação religiosa da cristandade. Como esse trabalho implicava também na sua reeducação social, a cúria romana adotou a forma de um Estado com estrutura administrativa sistematicamente organizada e racionalizada e, ainda mais, entrelaçou seus dispositivos jurídicos e administrativos aos das monarquias católicas. O intuito da Santa Sé, segundo Prodi, não era apenas fortalecer seus mecanismos de governação, mas atuar, ao lado do poder secular, na construção de uma *societas perfecta*. Por partilharem do mesmo ideal salvacionista, e por se inspirarem nas mesmas bases teóricas (tomistas), papado e Coroas católicas agiram tanto na definição dos princípios de ação dos indivíduos na sociedade quanto no controle de suas consciências. Dessa aliança, então, teriam nascido as “monarquias confessionais” da Época Moderna, onde o príncipe representava o poder político e religioso da sociedade.²⁸

²⁴ Sobre a concepção tomista de monarquia ver BUESCU, A. I. D. *João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, pp. 182-183.

²⁵ A concepção tomista de Estado fundamentado no Direito Natural é discutida por SKINNER, Q. *op. cit.*, pp. 414-443.

²⁶ BUESCU, A. I. *op. cit.*, pp. 181-223.

²⁷ SKINNER, Q. *op. cit.*, p. 422.

²⁸ Ver PRODI, P. *The papal Prince*. One body and two souls: the papal monarchy in early modern Europe. Cambridge: CUP, 1987; e PRODI, P. *Christianisme et monde moderne*. Cinquante ans de recherches. Paris: Seuil/Gallimard, 2006, pp. 101-109.

A historiografia que operou com um conceito marxista de poder nos fez entender, por muito tempo, que a associação dos Estados europeus com a Igreja Católica resultou de um estratagema que visava a legitimação de seu poder.²⁹ Entretanto, é preciso considerar que, no século XVI, a religião oferecia um conjunto de crenças e ideias com as quais os indivíduos liam, avaliavam e agiam em seu mundo. Entre os muitos aspectos de sua influência na vida dos europeus, Lucien Febvre destacou que, enquanto hoje existe um clima cristão em nossa sociedade, no Quinhentos o cristianismo era o próprio ar que se respirava: “era uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida – e não apenas sua vida intelectual, mas também sua vida privada de atos múltiplos, sua vida pública de ocupações diversas, sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito”.³⁰ Isso quer dizer que, no foro íntimo, o indivíduo até podia tentar se ver livre das amarras morais de uma fé que ele não tinha a escolha de praticar ou não. Na esfera pública, porém, sua vida era ritmada pelos ritos e cerimônias religiosas que atuavam involuntariamente sobre ele.³¹ Daí Serge Gruzinski apontar que o catolicismo “era mais um modo de vida do que um conjunto bem definido de crenças e rituais: englobava a educação, a moral, (...) a sexualidade, as relações de casamento, ritmavam a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida”.³²

Desse modo, não podemos ver a associação entre poder religioso e político no século XVI pela perspectiva de uma noção marxista de relações de poder, ou mesmo sob o prisma de uma noção quase que ainda iluminista de que a religião está circunscrita ao círculo doméstico dos seres humanos. No limiar da Época Moderna, os fundamentos do ordenamento social, jurídico e político eram tomados também da religião. Na Península Ibérica, a matriz das diretrizes morais e filosóficas que norteavam a vida pública e a vida privada era o catolicismo, e os mecanismos que as Coroas ibéricas usavam para o disciplinamento da sociedade eram aqueles oferecidos pela Igreja romana. Do mesmo modo que esse conjunto ideológico dava consenso à natureza confessional dos governos ibéricos (segundo Richard Morse porque oferecia condições

²⁹ Esse olhar foi consolidado quando da circulação do conceito de “hegemonia” de Antonio Gramsci, que defendeu que o Estado se vale de agentes de poder político e militar para estabelecer sua hegemonia, mas que também combina suas formas de poder a dispositivos mais suaves que permitam aos indivíduos reconhecerem sua supremacia. Isso quer dizer que o Estado utiliza-se de outras instituições que trabalham na educação e na assistência como uma forma de disseminar as práticas sociais adequadas à conservação da hegemonia do Estado. O filósofo definiu o conceito de “hegemonia” em GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. v. III. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

³⁰ FEBVRE, L. *op. cit.*, p. 292.

³¹ Ver FEBVRE, L. *op. cit.*, pp. 291-306.

³² GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 93-94.

primorosas para o enfrentamento dos problemas que as revoluções culturais lhes colocavam),³³ também definiam objetivos religiosos para o programa governativo dos monarcas de Castela e de Portugal.

Conforme explicou José Nieto Soria, os fundamentos tomistas de governo originaram um sistema político corporativo que, na prática, funcionava com uma rede de colaboradores nem sempre com interesses concordantes e com um aparelho jurídico-administrativo centrífugo.³⁴ O historiador explica que entre Portugal e Espanha havia diferenças na organização administrativa e na condução de algumas políticas, entretanto, pelo fato de governarem a partir dos mesmos princípios, predominava as semelhanças entre essas monarquias: além da burocratização do Estado e da adoção de medidas centralizadoras, ambas inseriram a Igreja no plano governativo e na estruturação das bases ideológicas da monarquia.³⁵

Não parece ser por outra razão que a força ordenadora que dava forma ao corpo social emanava de um *corpus* literário que definia os termos jurídicos e administrativos do bom governo e atribuía obrigações religiosas às monarquias de tal forma que política e religião eram indissociáveis. Os tratados jurídicos e os moralizantes indicavam a salvação da humanidade como o principal compromisso das Coroas. A soteriologia, no parecer de Pedro Cardim, oferecia a base teórica do programa político ibérico e definia como modelo, para o monarca e para os súditos, um homem colaborativo que colocava o bem do todo acima do bem pessoal.³⁶

Mas, por que a salvação dos homens era o principal compromisso do povo e das monarquias ibéricas?

Essa resposta está imersa em um dos aspectos primordiais das reformas religiosas do período: a disputa pela definição dos elementos salvíficos da humanidade. Nos primórdios do cristianismo, a salvação do homem era expressa na relação pessoal Cristo-Verbo e criatura, isto é, através do conhecimento que o sujeito adquire das leis

³³ MORSE, R. M. *O espelho de próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 29-44.

³⁴ Antônio Manuel Hespánha partilha, também, desse olhar sobre o governo corporativo de Portugal da Época Moderna. Ver HESPANHA, A. M. Depois do Leviathan. *Alamanack braziliense*. São Paulo, n. 05, maio 2007, pp. 55-66.

³⁵ NIETO SORIA, J. M. Las monarquías castellana y portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 37, 2002, pp. 11-36.

³⁶ CARDIM, P. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, n. 22, 2001, pp. 133-175. No artigo, o historiador analisa, particularmente, o caso português, embora possamos estender a análise à Espanha por conta dos princípios que norteavam o governo de ambas as monarquias.

morais do Cristo contidas no Evangelho. Os teólogos pré-agostinianos, no entanto, instituíram os sacramentos como os veículos que levam a redenção de Deus aos homens. Cipriano, no século III, influenciava-se pelo contexto cultural romano que exaltava o valor das instituições e teorizou a salvação cristã fundamentada no binômio institucional Cristo-Igreja, e não pessoal: “fora da Igreja não há salvação”. A Igreja, a partir de então, passou a ser apresentada aos fiéis como local de salvação, e seus sacramentos como as instituições salutareis.³⁷

Assim, desde o século III, os católicos passaram a acreditar que precisavam receber os sacramentos para serem salvos, o que lhes tornavam dependentes da Igreja e, conseqüentemente, tementes e obedientes às suas leis. Lucien Febvre apontou que, no século XVI, o forte apego dos europeus aos ritos sacramentais só se explica no grande temor que se tinha da perdição eterna: na busca pela salvação de sua alma, o indivíduo recorria primeiro à confissão e depois à penitência. Nesse caso, as indulgências, a reza, a peregrinação, a procissão e as missas aos santos transcendiam à simples manifestação da fé, porque eram entendidos pelos crentes como remédios para os males que acometiam os homens e a natureza.³⁸

Foi, certamente, o medo da perdição eterna que levou tantas pessoas a procurarem as indulgências e a Igreja a requisitar bens materiais ao invés de boas obras aos penitentes. Diante do abuso da venda de indulgências, Martinho Lutero questionou o dogma católico da justificação dos pecados e passou a defender que, se o homem havia recebido uma graça de Deus, a justificação do seu pecado se daria por sua fé em Cristo, simplesmente, e não conquistada com o pagamento de bens materiais à Igreja. Sua concepção da justificação, portanto, rompia com a tradição dos teólogos latinos de que a Igreja e seus sacramentos eram as únicas vias salutareis.³⁹

O questionamento de Lutero representava uma séria ameaça à Santa Sé, pois sugeria a não dependência das pessoas aos seus sacramentos. A reação da Igreja, então, foi imediata. Ela trabalhou na reafirmação de seus dogmas e na criação ou reativação de

³⁷ Sobre a questão ver GROSSI, V.; SESBOÜÉ, B. Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, B. S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2... pp. 229-274.

³⁸ Ver FEBVRE, L. *op. cit.*, pp. 291-306.

³⁹ Sobre a doutrina luterana da criação, e sua leitura da justificação, ver, respectivamente, LADARIA, L. F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ, B. S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2... pp. 35-85; e GROSSI, V.; SESBOÜÉ, B. S.J. Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÜÉ, B. S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2... pp. 275-311.

instrumentos que trabalhavam a favor da salvação de almas: as ordens religiosas e o Santo Ofício da Inquisição.

Mais do que um princípio teórico, a aplicação dos sacramentos oferecia um *modus procedendi* aos sacerdotes católicos responsáveis pela evangelização das sociedades da Europa e do Novo Mundo. Enquanto os missionários atuavam na propagação da fé no além-mar, oferecendo o batismo aos povos tidos como pagãos, pregadores e inquisidores trabalhavam na reeducação religiosa do Velho Mundo persuadindo os cristãos-novos e os cristãos dissidentes a buscarem uma nova salvação através da prática da confissão e do sacramento da penitência.⁴⁰

O que se pretende com essa discussão é chamar a atenção para o fato de que a evangelização não pode ser vista apenas como um instrumento voltado ao fortalecimento da religião católica em um momento de crise. Tanto quanto isso, ela era um elemento capaz de cumprir a missão salvífica de que os católicos se consideravam portadores e, principalmente, os únicos legitimados por Cristo a executarem-na. Considerando que portugueses e castelhanos entendiam ser os arautos do cristianismo redivivo, eles assumiram a missão salvífica que se materializava na evangelização, daí Pedro Cardim considerar que a soteriologia oferecia a base teórica do programa político lusitano e o modelo de atuação tanto do monarca quanto dos seus súditos. Nesse caso, adotar os mecanismos salvíficos da Santa Sé não significava apenas cumprir com os compromissos estabelecidos pelo Padroado, mas consolidar os fundamentos religiosos do seu governo, premissa fundamental de uma reforma que lhes garantiria lidar com os problemas que o século XVI lhes impunha.

Isso também não quer dizer que os ibéricos colocaram o governo da monarquia nas mãos da Igreja. Tanto Portugal quanto Castela e o papado governavam a partir de um mesmo princípio político e regras morais. Como bem observou Ângela Barreto Xavier, o papel que os monarcas ibéricos assumiram nesse período foi aquele definido pelos filósofos e teólogos da Escolástica: o de um príncipe benevolente, o único vértice do corpo político a quem cabia garantir a preservação da sociedade e a salvação dos seus súditos. Afinal, as obras e os tratados correntes na península Ibérica reforçavam a

⁴⁰ A reafirmar a função salvífica dos sacramentos, o Concílio de Trento deu a eles uma importância fundamental na reforma que não era apenas religiosa, mas cultural e política. O batismo, por exemplo, assinalava a primeira salvação (justificação do pecado original). Já a penitência significava a reconciliação com Deus daquele indivíduo que foi batizado e que voltou a pecar, daí seu papel de reeducação religiosa. Ver as Sessões V, VI e VII do encontro ecumênico em APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547). Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012.

necessidade de centralizar o poder nas mãos do monarca e anunciavam a constituição de uma sociedade cristã perfeita.⁴¹ De igual maneira, Paolo Prodi destacou que essa concepção que unia os poderes políticos e religiosos na construção da sociedade fez com que as monarquias ibéricas parecessem ser a “reencarnação do reino teocrático do Antigo Testamento”.⁴²

Desse modo, a partir do momento em que as monarquias católicas aderiram ao programa de transformação de uma realidade política, social e religiosa em crise, consequentemente adotaram os mecanismos de recristianização das comunidades cristãs oferecidos pela Igreja (ou mesmo criaram instituições complementares que agiam nesse sentido),⁴³ e também assumiram a tarefa de difundir o cristianismo pelo orbe recém-desvelado. Tanto Portugal quanto Castela restabeleceram o Santo Ofício da Inquisição e ofereceram condições para o clero regular e secular atuar na Europa e no Novo Mundo. A ingerência dos sacerdotes na execução do novo programa político ibérico era tamanha que a salvação de almas, a princípio uma atitude piedosa, foi buscada das formas mais coercitivas e intolerantes. Nesse processo, os missionários e os inquisidores, de acordo com Adriano Prosperi, desempenharam a função não apenas de convencer os não-cristãos e os cristãos dissidentes a aderirem o cristianismo, mas também de policiar comportamentos, combater heresias e trabalhar pelo disciplinamento das consciências dos súditos portugueses e castelhanos. Eram, portanto, instrumentos de uma conquista espiritual baseada no controle da consciência individual, premissa básica de uma doutrinação coletiva desejada pelas monarquias confessionais.⁴⁴

A evangelização da Época Moderna constituía-se de universos bastante específicos, e o fato das ordens religiosas e do Santo Ofício desempenharem funções voltadas a um mesmo fim não implica considerar que partilhavam os mesmos interesses e modos de ação. Estudá-la requer a escolha de eventos particulares, mas considerando que eles não estão desassociados de um processo amplo constituído de dois fatores

⁴¹ Sobre a questão ver XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 51-64.

⁴² PRODI, P. *Christianisme et monde moderne...* p. 409. Tradução nossa. O autor se refere, especificamente, à monarquia dos Habsburgo quando de sua análise das ações dos castelhanos na conquista espiritual do Novo Mundo. No entanto, podemos aqui atribuir esta mesma característica à monarquia lusa, já que portugueses e castelhanos baseavam-se nos mesmos princípios para a constituição de seus impérios.

⁴³ Em Portugal, por exemplo, foi criada a Mesa de Consciência e Ordem que, entre outras coisas, dava suporte à administração de colégios, universidades e instituições de caridade geridas pela Coroa. Ver BUESCU, A. I. *op. cit.*, pp. 192-197.

⁴⁴ PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza*. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: G. Einaudi, 1996, pp. 600-649.

primordiais: o ideal de salvação e sua gerência e dependência do poder secular para ser realizada.

O ideal de salvação, como vimos, era o princípio norteador da evangelização, fosse ao âmbito de reeducação religiosa ou no de propagação da fé para além das fronteiras da Europa. Este ideal, nesse caso, é mais que uma simples explicação da evangelização moderna: é a lente pela qual podemos observar um objeto que está distante de nós inúmeras revoluções científicas e culturais, entre elas aquelas que nos ensinaram a ver a religião sob a ótica de uma razão prática, filha do Iluminismo.

Isso quer dizer que temos a nítida compreensão de que, embora o ideal de salvação fosse o elemento impulsionador da evangelização, portanto o fator que circunscreveu sua prática, entendemos que o elemento que lhe deu forma foi a relação das Coroas ibéricas com as instituições responsáveis pela evangelização em seus mais diversos níveis, tanto na Europa quanto no Novo Mundo. Afinal, eram os monarcas católicos, também imbuídos do ideal de salvação, que financiavam e gerenciavam seu funcionamento.

Partimos do pressuposto de que muitos elementos da evangelização jesuítica do período entre 1580 e 1640 são inteligíveis quando lidos à luz das bases lançadas em 1549 pelos primeiros inicianos, já que elas foram ou uma continuidade dessas bases ou as suas redefinições. Desse modo, as cartas escritas pelos jesuítas, que nos trazem detalhados relatos sobre o andamento das missões e dos elementos internos e externos que as condicionavam, subsidiarão a análise feita na *Parte 1* sobre como a exclusividade dos jesuítas na atividade apostólica e a condição de domínio político de Portugal sobre a colônia circunscreveram a missão entre 1549 e 1580. Trata-se de epístolas escritas pelos missionários que desde 1542 iniciaram e desenvolveram as primeiras missões da ordem inaciana nos domínios ultramarinos de Portugal. Elas se encontram transcritas em coletâneas organizadas e publicadas no Brasil e em coleções de documentos originais ou fac-símiles depositadas no Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

A *Parte 2*, que traz reflexões sobre a forma como os jesuítas se adequaram à política ultramarina da Casa de Habsburgo dirigida ao Brasil a partir de 1580, baseia-se tanto nas cartas jesuíticas quanto nos documentos normativos da Companhia de Jesus,

tendo em vista que eles trazem informações relativas à forma como a ordem passou a organizar a Província Jesuítica do Brasil durante o período da União Ibérica. São documentos originais depositados no *Fondo Gesuitico* da Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II”, Roma, e que disponibilizamos, transcritos, em anexo.

Embora esses documentos nos ofereçam um quadro amplo da missão jesuítica no Brasil dos Filipes, há um relativo “silêncio” no que diz respeito às razões que levaram os inicianos a atuar em determinadas regiões da colônia durante a União Ibérica. Desse modo, para atingirmos nossos objetivos, buscamos apoio também nos documentos produzidos por colonos e autoridades régias que se encontram transcritos em coletâneas organizadas e publicadas no Brasil, em coleções disponíveis na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e em manuscritos depositados no Archivo General de Indias, em Sevilha.

Para atingirmos os objetivos propostos para a pesquisa, a *Parte 3* analisa como a missão jesuítica atuava na entronização da Casa de Habsburgo no Brasil e na transformação de “índios pagãos” em “súditos cristãos”. Para tanto, além das cartas e documentos normativos, o material utilizado na evangelização é de suma importância: são catecismos, manuais de confissão, peças de teatro e sermões publicados no Brasil e edições fac-símiles disponíveis na Biblioteca Nacional Digital de Portugal cujo conteúdo, quando avaliado à luz da narrativa epistolar e dos documentos do Concílio de Trento, revelam a relação da atividade missionária com as transformações das bases sociais e culturais da colônia, ou seja, permitem-nos perceber como a evangelização era uma ferramenta de um programa político-religioso encabeçado pelas Coroas ibéricas e pela Santa Sé que visava integrar o Novo Mundo a um sonhado império cristão no Orbe.

Munidos dessa documentação e do nosso aparato teórico-metodológico, portanto, acreditamos ser possível compreender como os ditames da Casa de Habsburgo e da cúria romana incidiram na prática missionária durante o período da União Ibérica, um meio possível de se avaliar o potencial do fenômeno evangelizador de criar ou transformar uma realidade no Brasil dos Filipes.

PARTE 1

A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA EM TEMPOS DE PRIVILÉGIO

A missionação jesuítica no Brasil durante o período da União Ibérica é um tema de estudo imerso no amplo universo da evangelização da Época Moderna e, dentro deste, circunscrito ao papel desempenhado pelos missionários subordinados à Assistência de Portugal. Naquele momento, cada unidade administrativa da Companhia de Jesus respondia e dependia de poderes temporais diferentes que, em função de seus interesses, deram características específicas à missionação.¹

Além dos elementos próprios do seu tempo, o empreendimento missionário da Companhia de Jesus no Brasil dos Filipes constituía-se de práticas que eram ou continuidades ou redefinições das bases lançadas em 1549 pelos primeiros jesuítas que chegaram à Terra de Santa Cruz. Por isso mesmo, ele não pode ser lido sem a sua visceral ligação com a atividade apostólica da primeira fase (1549-1580), tampouco sem o entendimento do modo como diferentes fatores contribuíram para que a ordem religiosa granjeasse uma privilegiada posição na vida política e cultural do império ultramarino de Portugal.

Esta *Parte I* tem como objetivo refletir sobre as razões que levaram a Coroa portuguesa a conceder privilégios à ordem jesuítica no empreendimento missionário em seus domínios ultramarinos até o momento em que Filipe II (1556-1598) anexou a Coroa portuguesa à Espanhola em 1580; e, do mesmo modo, refletir sobre a forma como esse privilégio circunscreveu a prática missionária no Brasil.

¹ Confira no Anexo II o organograma da hierarquia administrativa da Companhia de Jesus e, no Anexo III, quais eram as Assistências da Companhia de Jesus e as Províncias que compunham as Assistências de Portugal e da Espanha.

CAPÍTULO 1. UMA NOVA ORDEM RELIGIOSA EM PORTUGAL

1.1. DA CRUZADA À MISSIONAÇÃO

A inserção dos inicianos nos assuntos da Coroa portuguesa se deu no início da década de 1540, momento em que D. João III promoveu profundas reformas político-sociais em Portugal que, em seus aspectos gerais, representavam uma resposta dos monarcas católicos aos problemas que o século XVI lhes impunha, fosse ao âmbito europeu fosse ao cenário ultramarino.

Entretanto, podemos considerar que a confessionalização de Portugal ocorreu muito antes do século XVI, e esse dado é importante porque, a partir dele, podemos entender melhor a essência da associação de poderes que possibilitou a Companhia de Jesus a assumir um privilegiado papel na construção do império português.

O reino de Portugal nasceu católico. Em 1140, Afonso Henriques, então governador do condado portugalense, usou o título de rei de Portugal após o movimento de unificação e reconquista do território peninsular dominado pelos mouros desde o século VIII. Este movimento teve um acentuado caráter religioso, pois ao mesmo tempo em que se reconquistou o solo pátrio, combateu-se os “infiéis” muçulmanos, ou seja, o espírito de guerra santa medieval que motivava a retomada de Jerusalém, tomada pelos turcos, foi utilizado também na Reconquista.

Não parece ter sido por outra razão que a Igreja Católica atribuiu uma origem divina a Afonso Henriques e o sacralizou; e que, em retribuição, o monarca proclamou vassalagem ao papa e ofereceu suas terras ao patrimônio de São Pedro. Manobras políticas, se quisermos, mas que não deixaram de provocar um profundo impacto na identidade da nação que nascia. Para um povo que acreditava que seu príncipe era predestinado desde o nascimento a libertá-los do jugo muçulmano, a sacralização de Henriques não tornava apenas a Coroa portuguesa católica, como também imbuía seus súditos de um sentimento de “povo eleito” que trabalharia pela defesa da nação e da fé de seu rei, daí Riolando Azzi afirmar que “não era (...) apenas a dinastia lusitana a ser considerada sagrada, por escolha e predestinação divina. Ao fundar o trono, Deus escolhera o próprio povo. Na predileção pela monarquia, Deus fizera também a opção pelos lusitanos”.²

² AZZI, R. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 61. Embora fosse o reino considerado sagrado, e não apenas o rei, é preciso considerar que alguns monarcas europeus

Em análise complementar, José Caldas considerou a entrega das terras portuguesas ao patrimônio de São Pedro como uma ação de reverência moral e de caráter religioso, algo comum ao tempo e circunstâncias políticas em que o fato ocorreu. Isso porque o papa, para além de representar um poder político na península Ibérica, era a personificação de um princípio espiritual. Ao transformar Portugal em uma espécie de feudo pontifício, o primeiro rei legitimou seu “ato popular que o transform[ou] de *dux portugallensis* em *rex* (...). Era preciso, [afinal], que o árbitro de todos os potentados da terra, intitulado-se com particular e imediato poder sobre as Espanhas, se pronunciasse a respeito dum facto da maior importância.”³

Nascia, assim, uma estreita relação de fidelidade entre a nova Coroa e a Santa Sé, onde o povo lusitano, e não somente o monarca, passava a gozar de uma proteção espiritual oferecida pelo Vigário de Cristo nas suas futuras incursões contra os “infiéis”. E a Cruzada, fosse ela na península ou para além das fronteiras da Europa, ressoou não apenas na religiosidade fervorosa do povo lusitano, sua característica mais destaca, como também na configuração de suas fronteiras e de sua atuação no mundo.

Entre fins do século XII e meados do século XIII, a cúria romana promulgou diversas bulas que estimulavam os lusitanos a lutarem contra os inimigos da fé católica presentes na península Ibérica, fossem eles os reis que a Igreja considerava como apóstatas ou os sarracenos, os “infiéis espanhóis”.⁴ Ainda no século XIII, outros documentos pontifícios estenderam a Cruzada peninsular à Palestina, já que faziam o

estavam comprometidos com um ideal de salvação. Segundo a tradição medieval de *persona mixta*, o rei cristão distinguia-se das demais pessoas porque vinha ao mundo não apenas por sua condição natural, mas sagrada, ou seja, pela graça de Deus à escolha da sua função: na tradição bíblica, Deus é o rei celestial, eterno. O monarca, então, transfigurava-se como rei “deificado” por um período determinado na Terra em virtude de sua graça. Tido como a personificação de Cristo, imbuía-se também da missão salvacionista, já que Cristo, quando de sua estada no mundo terreno, dedicou-se a salvar as almas dos mortais. Sobre a questão ver KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 17-71.

³ CALDAS, J. *História da origem e estabelecimento da Bula da Cruzada em Portugal, desde a sua introdução no Reino em 1197, até a data da última reforma do seu Estatuto Orgânico em 20 de setembro de 1851*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923, p. 41.

⁴ Em 10 de abril de 1197, o papa Celestino III, na Bula *Cum auctores et factores*, concedeu para aquele que combatesse o rei de Leão (considerado um ostentador das apostasias e seguidor da superstição dos “bárbaros”) os mesmos benefícios eclesiásticos que a Igreja de Roma oferecia aos homens que levantavam armas em defesa da cristandade na Espanha e em Jerusalém. Gregório IX, com as Bulas *Cupientes christicolae* e *Cum carissimus in Christo*, (respectivamente de 21 de outubro de 1234 e 18 de fevereiro de 1241), outorgou as mesmas indulgências cedidas àqueles que socorriam a Terra Santa aos portugueses que apoiassem D. Sancho II (1233-1248) na luta contra os sarracenos. O teor dessas bulas é discutido em CALDAS, J. *op. cit.*, pp. 37-44.

chamado do povo lusitano a unir forças com as monarquias católicas na luta pela conquista do Santo Sepulcro.⁵

Com a promulgação de sucessivas bulas, a Igreja, mais que persuadir os portugueses a participarem de projetos de seu interesse, legitimou seu compromisso político-religioso de completar a Reconquista. E foi justamente o sentimento cruzadístico que permeava o movimento que os lançou ao mar. A navegação costeira levava-os à costa da Barbaria e ao Estreito de Gibraltar, regiões onde lutavam com os muçulmanos. Esse ideal, no século XIV, ainda mantinha-os no oceano, cuja empresa passou a interessar aos nobres. De acordo com o historiador Luis Filipe Thomaz, alguns poucos objetivavam obter cargos nas praças do Algarve de Além-Mar, e os demais buscavam o enriquecimento com a pilhagem e mercês régias por seus “nobres” atos contra os muçulmanos. Quando da tomada de Ceuta, em 1415, a mesma ideologia que outrora encorajou a Reconquista fazia-se presente, sendo, no parecer de Thomaz, “mais um derradeiro episódio da história medieval que o primeiro episódio da moderna”.⁶

Em meados do século XV, o sentimento de Cruzada levou os portugueses para além dos mares do Mediterrâneo e do Atlântico Norte. Em suas primeiras aventuras marítimas, o infante D. Henrique (1394-1460) concentrou seus esforços e rendas em investidas no Estreito de Gibraltar e nas costas de Granada e Barbaria. Essas incursões visavam o curso à navegação muçulmana, mas também o encontro de cristãos com os quais os portugueses pudessem comercializar, bem como o contato com o reino de Preste João. Desde a baixa Idade Média, os lusitanos acreditavam na existência desse rei-sacerdote cristão cuja crença atribuíra-lhe uma vitória contra os muçulmanos e o

⁵ Além de os breves papais preverem as conhecidas indulgências, também solicitavam, entre outras coisas, a pregação da Cruzada pelo clero local, a soltura de criminosos para integrarem o exército de Cristo e a responsabilidade da Coroa de sustentar os cavaleiros e de arcar com os demais gastos materiais necessários à empresa. Em muitos casos, devido à dificuldade do reino em financiar as campanhas, algumas bulas foram dirigidas às autoridades eclesiásticas portuguesas impondo a entrega de suas esmolas ao monarca, bem como dos bens obtidos por usura, rapina ou outros meios ilícitos que, na guarda dos priores, não haviam sido solicitados pelos seus legítimos donos. José Caldas inventaria e analisa dez bulas papais relacionadas à Cruzada portuguesa na Palestina em CALDAS, J. *op. cit.*, pp. 45-58.

⁶ THOMAZ, L. F. F. R. Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos Descobrimentos. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998, pp. 28-29. De acordo com o historiador, a tomada de Ceuta, para muitos estudiosos, é um fato que assinalou ao início da expansão, portanto, um marco inicial de um império que se ensaiava. Contrário a essa ideia, Thomaz salienta que ela tende a nos induzir a uma conclusão apressada de que a conquista de Ceuta foi pensada já como uma política imperial dos reis lusitanos, fato que os documentos da época apontam em sentido contrário. Pelo fato da cidade estar no extremo norte da África, ela era um ponto estratégico para o controle do comércio no Estreito, mas também para assegurar futuras invasões ao Marrocos. Isso porque, além do sentimento de Cruzada, a empreitada na região também visava a conquista do norte africano. O projeto tinha a concorrência da vizinha Castela, que se considerava a herdeira legítima do Marrocos, porque parte da região havia pertencido aos Visigodos antes de os muçulmanos conquistarem a península Ibérica no século VIII.

domínio de uma região próxima ao rio Nilo. Por isso, encontrá-lo seria nodal para a formação de um bloco cristão de defesa e ataque contra os “infiéis”. No entanto, como explicou Charles R. Boxer, o empreendimento marítimo de busca desse reino mítico requeria o dispêndio de uma vasta quantia de recursos, muitos deles de particulares. Assim, a notícia da existência de ouro em pó ao sul do Saara encorajava a realização da empresa⁷, daí Thomaz considerar que as investidas lusas na região objetivavam também o encontro de cristãos com os quais se pudesse comercializar, já que os lusitanos entendiam que os lucros advindos do comércio poderiam financiar novas expedições de busca do Preste João.⁸

É comum encontrarmos, na historiografia, a menção de que a expansão portuguesa nasceu com um caráter comercial, e que as razões do seu impulso primeiro foi a tentativa dos lusitanos de buscar especiarias no Oriente através de uma rota alternativa à do Mediterrâneo. Os estudos de Luís Filipe Thomaz e de Charles R. Boxer, no entanto, indicam que o aspecto comercial da exploração ultramarina desdobrou-se do sentimento de Cruzada: depois de uma malograda tentativa de invadir Tânger, em 1437, o Infante foi orientado pela Coroa a não intervir em Marrocos através do Mediterrâneo. Assim, ele passou a concentrar seus esforços na exploração da costa atlântica da África na tentativa de envolver Marrocos pelo sul.⁹ Após doze anos de expedições de reconhecimento geográfico, D. Henrique transpôs o Cabo Bojador (1434), até então considerado o limite do mundo do para além do qual marinheiro algum poderia voltar. Em 1441, já além do Bojador, os portugueses entraram em contato com populações africanas e, aos poucos, estabeleceram uma relação pacífica com esses porque o comércio mostrava-se mais seguro e rendoso que o corso. Assim, um ano mais tarde iniciou-se o comércio de escravos, que ajudou a financiar novas viagens ao longo da costa ocidental africana, e em 1447, o marfim passou a ser negociado, seguido da

⁷ BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 31-53.

⁸ THOMAZ, L. F. F. R. *Expansão portuguesa e expansão europeia...* pp. 1-41.

⁹ O mapa mais utilizado nesse período era ainda o confeccionado por Ptolomeu (c. 90-168 d.C.), que não indicava a existência de grande parte da África Ocidental, consequentemente das regiões mais ao sul, como a África Central, a África Oriental e a África Meridional. Por isso, o Infante acreditava ser possível envolver Marrocos pelo sul em um ataque surpresa, desde que ele explorasse um oceano ainda desconhecido e temido. Além disso, o mapa unia o continente africano ao asiático, o que tornaria impossível a chegada dos portugueses à Índia através do Atlântico. Esse é um dos indícios que desdiz a visão tradicional de que, desde o início, o objetivo das Grandes Navegações fosse a chegada à Índia através do Atlântico.

malagueta (1456). Em 1460 incrementou-se à exploração ultramarina a produção de açúcar e de cereais nas ilhas da Madeira e do Açores.¹⁰

Como se observa, as ações de D. Henrique transformou a expansão devido às formas que, paulatinamente, as navegações tomaram. As investidas além-mar, que desde o século XIII foram norteadas por um movimento caracterizado como prolongamento natural da Reconquista, começaram a ganhar outros sentidos. Isso não quer dizer, entretanto, que eles excluíssem o religioso, mas sim que se somaram a ele: à medida que os portugueses revelavam um novo mundo à Europa, a Santa Sé estreitava ainda mais sua relação com a Coroa. Em 1455, por exemplo, o rei Afonso V (1438-1477) recebeu a bula *Romanus Pontifex*, que reconhecia as conquistas de Portugal sobre os muçulmanos e conferia seu direito de reivindicar outras regiões devido à natureza apostólica do empreendimento. Um ano depois, o mesmo rei recebeu a bula *Inter Coetera* que, além de reiterar os privilégios já adquiridos, concedeu a jurisdição eclesiástica, ao administrador e mestre da Ordem de Cristo (que era o infante D. Henrique), sobre as terras conquistadas e todas aquelas que viessem a ser apossadas. Em 10 de abril de 1457, Afonso ainda recebeu a bula *Te scire volumus*, que solicitava o socorro dos portugueses. O pedido era para conter, pelo mar, a invasão dos turcos na Hungria. Depois dessa, outras bulas foram promulgadas para garantir os privilégios espirituais para os lusitanos que combatessem os habituais “infiéis” presentes no continente africano. Mais tarde, já no reinado de D. João II (1481-1495), o Tratado de Tordesilhas mediado pelo papa Alexandre VI em 1494 também demonstrou a intervenção da Igreja nos assuntos políticos e econômicos de Portugal e Castela em razão do fator religioso que impulsionava a empresa ultramarina.¹¹

Para além de representar uma astuciosa manobra diplomática que visava legitimar a expansão e garantir a soberania dos ibéricos na empreitada frente às outras monarquias europeias, a relação entre Igreja e Coroa portuguesa revelava que o

¹⁰ As ilhas Atlânticas foram reconhecidas em expedições paralelas à do Infante. A Madeira foi apontada em 1419; em 1439, os lusitanos chegaram aos Açores, e as ilhas do Cabo Verde começaram a ser exploradas em 1460. Tanto essa atividade quanto o comércio com os africanos eram praticadas, em sua maior parte, por grupos particulares que pagavam um quinto dos rendimentos à Coroa, mas o reino controlava o comércio de escravos e ouro em pó através da Casa da Guiné e Mina. Em 1444 criou-se a Companhia de Lagos, que gerenciava os negócios ultramarinos. Sobre as ações de D. Henrique no ultramar e a primeira etapa da expansão portuguesa nos séculos XIV e XV ver, além dos citados textos de Thomaz e Boxer, CAMPOS, P. M.; HOLANDA, S. B. de. As etapas dos descobrimentos portugueses. In: HOLANDA, S. B. de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 33-42.

¹¹ O conteúdo destas bulas foi comentado por AZZI, R. *A cristandade colonial...* pp. 15-112; BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 31-53; e CALDAS, J. *op. cit.*, pp. 45-58.

fenômeno expansionista e as transformações sociais, políticas, econômicas e culturais daí advindas não podiam ser lidas sem as lentes de um catolicismo fervoroso, que aliás formava a base das estruturas mentais com as quais os europeus católicos liam, avaliavam e agiam em seu mundo. Tanto é que os privilégios que a Igreja concedia aos povos pioneiros das Navegações não eram apenas materiais, mas, sobretudo, espirituais. Isso não só comprometia portugueses e castelhanos a fazerem da expansão um instrumento de combate aos inimigos da cristandade, como também consolidava os fundamentos religiosos dessas monarquias.

A instituição do Padroado pode ser vista como a expressão máxima dessa relação de fidelidade que fez de Portugal uma monarquia essencialmente católica e, conseqüentemente, da expansão um movimento que aliava com perfeita compatibilidade os sentidos materiais ao religioso.¹² O Padroado foi definido como “o direito de administrar os assuntos religiosos no ultramar, concedido pela Santa Sé aos reis de Portugal”.¹³ D. Henrique, por exemplo, além do Padroado da Ordem de Cristo, em 1456 recebeu um segundo sobre as novas terras conquistadas, bem como sobre os territórios que viesse a conquistar. Durante o reinado de D. João II (1481-1495), os dois Padroados foram unidos pela Coroa e, mais tarde, a administração direta da Ordem de Cristo pelo monarca foi confirmada através de bulas promulgadas entre 1514 e 1551, período coincidente, respectivamente, à criação das dioceses do Funchal, na Madeira, e da Bahia.¹⁴

Na prática, o regime regalista representava, de acordo com Riolando Azzi, muito mais que uma simples obrigação assumida por Portugal em relação às atribuições religiosas próprias da Igreja. Era, pois, “instrumento mais efetivo através do qual a Santa Sé comprometeu os monarcas portugueses em sua missão religiosa”.¹⁵ A instituição, nesse sentido, transfigurou-se como uma expressão máxima da relação de fidelidade entre Portugal e a Santa Sé porque, para os portugueses, administrar os assuntos religiosos no além-mar não apenas demonstrava o apoio do papado à expansão ultramarina, como também a incumbência de difundir o catolicismo, principalmente no

¹² Tanto a instituição do Padroado quanto a expansão tiveram especificidades em Portugal e em Castela, mas analisaremos apenas as relativas ao reino português pelo fato delas oferecerem inteligibilidade ao nosso objeto de estudo.

¹³ PADROADO. In: SILVA, M. B. N. da (dir.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Editorial Verbo, 1994, p. 606.

¹⁴ Sobre a questão ver PADROADO. In: VAINFAS, R. (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, pp. 466-467, e PADROADO. In: SILVA, M. B. N. da (dir.). *op. cit.*, p. 606.

¹⁵ AZZI, R. *A cristandade colonial...* p. 21.

século XVI, momento em que a Igreja de Roma preocupava-se com assuntos religiosos e políticos da Europa.

Charles R. Boxer defende a ideia de que a Igreja Católica, a partir de 1514, passou a se preocupar mais com assuntos terrenos que propriamente espirituais: o engrandecimento de suas famílias, com a política europeia, com a ameaça dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs e, após 1517, com a ameaça protestante. Dispensar forças com a evangelização além das fronteiras da Europa, portanto, pouco lhe interessava, daí muitos papas terem apoiado as Coroas ibéricas nessa empreitada, o que significava, para elas, financiar e manter a Igreja e suas missões em troca do privilégio de controlá-las. Consecutivamente, Portugal e Castela receberam, entre 1452 e 1514, bulas que estabeleciam direitos, deveres e privilégios para o patrocínio e estabelecimento de missões na África e na América. Isto significou a concessão de amplos poderes a essas Coroas, já que o Padroado colocava o clero regular e secular sob seu controle. Nesse regime, o clero passava a ser integrantes do corpo remunerado de funcionários régios.¹⁶

Esse amplo poder político-espiritual legitimado pela Santa Sé parece ser a explicação para a insistência dos reis portugueses na Cruzada em um momento em que outras monarquias católicas haviam desistido definitivamente do projeto de conquistar Jerusalém. D. Manuel (1495-1521), do mesmo modo que herdou a intenção de D. João II (1495-1521)¹⁷ de controlar o comércio nos mares asiáticos, herdara igualmente o seu

¹⁶ Ver BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 84-116.

¹⁷ D. João II é tido como o monarca que deu feições modernas à expansão portuguesa. *El-Rei* incrementou os investimentos das navegações e trouxe para a Coroa o papel diretor, orientador e executor da empresa ultramarina, anteriormente realizada por particulares (e ensaiada pela Coroa com D. João I, em 1425). Suas investidas na Ásia aventaram a possibilidade de que aquele continente seria um filho próspero do reino português. A viagem de Bartolomeu Dias (1487), que tinha como objetivo a busca das especiarias orientais, abriu caminho para que D. Manuel continuasse o projeto, e foi justamente no seu reinado que os portugueses se estabeleceram na Ásia e, paulatinamente, se transformaram nos maiores distribuidores de especiarias daquele continente. Mas, a política ultramarina de D. João II ainda entrelaçava sentidos comerciais e espirituais. Do mesmo modo que o monarca enviou Pero da Covilhã a Ormuz, Goa, Calecut e a Sofala para comercializar especiarias, mandou, por outro lado, Afonso de Paiva à África em busca do reino mítico do Preste João. Esse continente, afinal, era uma via de passagem para as Índias, onde estavam as especiarias, mas também o Preste João. Em suas linhas de ação, então, D. João enviou expedições de penetração no interior do continente africano objetivando, ao mesmo tempo, assegurar um trato diplomático com os potentados de ouro e chegar, enfim, ao reino de Preste. Também, contribuiu para a criação de centros cristãos naquele continente: tem-se, nesse ínterim, a conversão do Congo, em 1491, o batismo de outros reis na foz do Senegal e o envio de missionários ao Benim e São Jorge da Mina. Sobre a política ultramarina de D. João II ver THOMAZ, L. F. F. R. O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II). In: _____. *De Ceuta a Timor...* pp. 149-167; THOMAZ, L. F. F. R. A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de quatrocentos. In: _____. *De Ceuta a Timor...* pp. 43-147; e BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 31-53.

sentimento cruzadístico. Afinal, como bem observou como salientou Luís Filipe Thomaz, esse

confronto que desde o século VII se dá no Mediterrâneo não é meramente o choque entre duas religiões, mas a rivalidade entre dois blocos políticos, culturais e econômicos, organizados cada um em torno de seu credo. E é inegável que é esse credo o fecho da abóbada da sua solidariedade intrínseca. Lutar pela religião não é, pois, lutar por algo de ideal exterior à sociedade, mas pelo elemento central da sua própria individualidade cultural – logo, pela sua subsistência como entidade coletiva. Esse espírito de cruzada tinha mais que em qualquer outra parte hipóteses de manter a vitalidade na Península – onde estava ainda incompleta a Reconquista, cuja imagem era na consciência nacional dos estados dela originados elemento relevante.¹⁸

Assim, além da consolidação da sua política ultramarina na Ásia, D. Manuel pretendia reservar ao povo lusitano a honra de vencer os inimigos do cristianismo e, assim, materializar no corpo político e social português a identidade católica dos seus súditos e de seu reino. Contudo, o sentimento de Cruzada que permeou suas ações no ultramar não estava restrito apenas à Reconquista. Era um projeto mais ambicioso que desde D. João II, e mesmo antes, envolvia toda a nação lusitana e se fez sentir na literatura da época. Duarte Galvão,¹⁹ por exemplo, considerava D. Manuel o monarca eleito por Deus para destruir o islã e eregir o Quinto Império em Terra. O autor da *Chronica DelRey D. Affonso Henriques* enxergava na expansão à Ásia indícios de uma profética Cruzada manuelina, já que o rei havia conquistado em dois ou três anos o que seus antecessores não conseguiram em setenta anos de esforços. No prólogo de sua obra, “deregido aho serenissimo, e muito Poderoso Principe ElRey D. Manoel nosso Senhor”,²⁰ Galvão menciona que a conquista do Oriente trazia benesses “nom sómente para convertimento de muitos infieis, mas ainda para desfazimento, e destruimento da Mahometica seita”. Era tamanha a importância deste último feito que a chegada à Índia marcava “hos começos, e proseguimentos de seus maravilhosos effeitos”²¹ para a religião cristã.

Luís Filipe Thomaz indica que, além da literatura, a ambição do projeto manuelino pode ser evidenciada em suas ações políticas e em seus títulos. O historiador percebeu que, na origem e nos contornos do projeto imperial manuelino, os títulos de “Senhor da Conquista” e “Rei dos Mares” refletiram sua aspiração de receber o título de

¹⁸ THOMAZ, L. F. F. R. *Expansão portuguesa e expansão europeia...* p. 11.

¹⁹ Duarte Galvão era cronista e diplomata português na Etiópia à época dos Descobrimentos.

²⁰ GALVÃO, D. (1435-1517). *Chronica DelRey D. Affonso Henriques*. Transcrita do original por Miguel Lopes Ferreyra. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1726. Disponível em <http://purl.pt>. Acesso em 04/07/2008, p. i.

²¹ As duas citações referem-se a GALVÃO, D. *op. cit.*, p. iii.

“rei dos reis”, ou seja, de “imperador” no sentido medieval do termo: exercer a suserania sobre outros reinos. Queria, pois, transformar-se no imperador do quinto império profetizado por Daniel. Nesse anseio, o rei

se baseia em uma visão do profeta Daniel (7, 1-14) que ele mesmo interpreta (7, 15-28): quatro impérios se sucederão sobre a Terra antes de que se estabeleça o reino dos santos do Altíssimo, o império messiânico definitivo e eterno. Toda a exegese cristã concorda em ver nos quatro impérios o dos Assírios, dos Persas, dos Gregos e dos Romanos; portanto, não poderia haver outro entre este último e a chegada da era messiânica.²²

De acordo com o historiador, o título de “Senhor da Conquista” significava o pagamento de páreas, que era uma espécie de tributo que aludia a uma forma de vassalagem. Foi utilizada, principalmente, com os reis muçulmanos dominados pela força, mas incluía o estabelecimento de laços de parentesco espiritual, como ocorreu no Congo, em 1491. O rei de Portugal seria, assim, “rei dos reis”. Não queria um império colonial, na acepção moderna do termo que aponta para um domínio territorial. D. Manuel intentava o domínio de regiões da costa do Oceano Índico e Oriente Próximo muçulmano visando o domínio de rotas marítimas. E, junto ao título de “Senhor da Conquista”, o de “Rei dos Mares” assinalou o aspecto econômico da empresa ultramarina, pois que visava a garantia do direito da navegação em direção às Índias frente aos demais reis católicos, além de eliminar os mouros do comércio asiático e controlar a navegação nos mares orientais. Os dois títulos, como se nota, traziam as imbricações de sentidos da expansão portuguesa. Embora o fator econômico fosse de fundamental importância à empresa, implicitamente D. Manuel intentava, ainda, a destruição do islã e a recuperação de Jerusalém. Sua política ultramarina, portanto, circunscreveu-se a um aspecto acentuadamente religioso, já que o seu projeto imperial confundia-se com uma nova Cruzada: as incursões para o Oriente visavam lançar bases para, futuramente, os lusitanos retomarem os locais sagrados do catolicismo romano.²³

Como se pode observar, a expansão portuguesa paulatinamente estreitou as relações entre Igreja e Coroa. Mais que isso, apresentou-se como um fator anterior à Reforma protestante que contribuiu para o processo de confessionalização de Portugal,

²² THOMAZ, L. F. F. R. A ideia imperial manuelina. In: DORÉ, A.; LIMA, L. F. S.; SILVA, L. G. (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: HUCITEC, 2008, p. 43.

²³ Sobre o projeto imperial de D. Manuel ver THOMAZ, L. F. F. R. A ideia imperial manuelina... pp. 31-96; THOMAZ, L. F. F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes. In: _____. *De Ceuta a Timor...* pp. 189-206; e THOMAZ, L. F. F. R.; ALVES, J. S. Da cruzada ao Quinto Império. In: BETHENCOURT, F.; CURTO, D. R. (orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991, pp. 81-165.

evento consolidado durante o reinado de D. João III. Se considerarmos que a relação entre os poderes político e religioso fora estabelecida já no século XII quando do nascimento do reino, e que o cristianismo representava desde aquela época um elemento definidor da identidade dos portugueses, podemos dizer que essa associação, na Época Moderna, representava uma mudança no sentido que o cristianismo exercia na razão de ser do povo e da Coroa: ele deixava de sugerir uma Cruzada peninsular voltada à expulsão dos mouros da península Ibérica para ser um evento global, uma ferramenta tanto de construção da *societas perfecta* quanto de um império cristão no orbe.

Mas, o mais importante a se entender é que, durante o reinado de D. Manuel, não era a intenção da Coroa portuguesa fazer novos cristãos, mas encontrar os cristãos que os lusitanos acreditavam ali existir e, uma vez chegando ao reino mítico do Preste João, formar um bloco coeso de defesa e ataque contra os mouros. Entretanto, ao chegaram à Índia, os lusitanos identificaram erroneamente que os hindus eram cristãos. A fim de que fosse possível a formação do bloco, viram-se obrigados a “reconduzir” aquele povo à ortodoxia da fé de Cristo, já que suas estranhas práticas religiosas eram consideradas como heresias.²⁴ A busca por cristãos no Oriente, portanto, tinha por finalidade a execução de um projeto imperial que se traduziu como a tentativa de se erigir o Quinto Império messiânico. Ela não pode ser confundida, então, com a evangelização da Época Moderna, porque somente quando o sentimento de Cruzada se transformou é que a missão apareceu como elemento constitutivo das políticas ultramarinas dos reis portugueses. Isso ocorreu, de fato, durante o reinado de D. João III em função das profundas transformações sofridas no império de Portugal; e foram justamente essas mudanças que possibilitaram, e caracterizaram, a missão jesuítica no século XVI, notadamente até 1580.

1.2. D. JOÃO III: UM REI EM TEMPOS DE REFORMA

Em 1521, ano em que D. João III foi coroado, Portugal enfrentava uma séria escassez de alimentos gerada por intempéries. Além disso, a peste havia causado um grande número de mortes e o reino carecia de instrumentos práticos para a manutenção da empresa marítima. A organização militar portuguesa, que ainda trazia características medievais, era incapaz de solucionar um problema que acompanhou D. João III (e D.

²⁴ Sobre a questão ver THOMAZ, L. F. F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes... pp. 189-206.

Manuel) durante todo o seu reinado: o corso e a pirataria. No plano externo, uma série de fatos colocava o Velho Mundo em efervescência política e cultural: a excomunhão de Martinho Lutero, a guerra entre Castela e França, a chegada dos castelhanos no México e a expansão do império turco otomano eram alguns dos eventos que abalavam as estruturas da Europa católica. Ainda, D. João assumiu a direção de um império-rede baseado em feitorias alocadas na África, América e Ásia e que formava um novo e extraordinário mundo para os europeus.²⁵

Diante desse quadro, D. João III encontrou na proposta de governo dos escolásticos a referência para solucionar os problemas da ocasião e, principalmente, para preparar Portugal para lidar com um mundo novo mundo que se desenhava. Essa proposta havia nascido do embate ideológico travado com os humanistas (e um pouco mais tarde com os reformadores) que visava a definição de um novo modelo de sociedade frente a abertura do mundo e as revoluções científicas e religiosas em curso. Em razão disso, as mudanças promovidas pelo monarca combinavam, conforme apontou Ângela Barreto Xavier, elementos *romanitas* e *christianitas*: do mesmo modo que tinham inspiração no modo de governo de um imperador romano (que reorganizava os territórios conquistados para administrá-los racionalmente e submeter as populações locais ao seu direito, língua e religião), baseava-se, também, na figura de um príncipe que se apresentava como vigário de Deus, justo e prudente, uma combinação dos “modelos bíblicos com os modelos clássicos e aristotélico-medievais do bom governante, um super-príncipe, quintessência da comunidade política”.²⁶

No plano político, as reformas de D. João visaram, sobretudo, a racionalização da administração. Tanto em Portugal quanto nos domínios ultramarinos, o monarca criou políticas para dinamizar a empresa marítima e adotou formas administrativas que enfeixavam o poder em suas mãos. Ficava evidente, nessas manobras, seu intuito de fixar uma norma social eficiente à homogeneização da sociedade e à formação de súditos, o que lhe exigia, também, o dispêndio de forças em uma profunda reforma educacional e na criação de instrumentos voltados à manutenção da ortodoxia religiosa. Agindo nesse sentido, em 1527, a Coroa passou a custear a formação de teólogos na Universidade de Paris, cujo reitor era o português Diogo de Gouveia (c. 1471-1557),

²⁵ Este cenário interno e externo a Portugal quando da ascensão de D. João III pode ser visto em BUESCU, A. I. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, pp. 86-106.

²⁶ XAVIER, Â. B. Aparejo e disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo. A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004, p. 790.

ferrenho defensor da teologia escolástica. Uma década mais tarde, D. João III transferiu a Universidade de Lisboa para Coimbra e participou diretamente da escolha de suas instalações físicas, assim como do seu reitor e mestres. Entre eles estavam muitos dos ex-alunos bolsistas, além de grandes pensadores da Universidade de Salamanca, como o teólogo frei Martinho de Ledesma e o canonista Martín Azpilcueta Navarro.²⁷

Aliada a essa reforma educacional e administrativa, em 1532 o monarca criou a Mesa da Consciência e Ordem a fim de melhor intervir nas decisões eclesiásticas e solucionar conflitos decorrentes da imbricação das jurisdições seculares e eclesiásticas e da arrecadação de tributos religiosos. Além disso, *El-Rei* entrevistou junto ao papado para garantir a nomeação de cardeais entre os membros da família real e promoveu a divisão das grandes dioceses para reorganizar os seus espaços de atuação e, principalmente, para transformá-las em um organismo mais efetivo de controle da religiosidade praticada pelos súditos e do próprio clero.²⁸

Essas intervenções deixavam entrever um projeto que aliava o controle administrativo, político e religioso do império português, premissas fundamentais para o enfrentamento dos imperativos que o século XVI impunha às monarquias católicas. Entre eles, talvez o mais importante fosse agir em prol da missão salvífica da qual a

²⁷ São inúmeros os exemplos de centralização do poder adotados por D. João III em todo o império português. Para o Brasil, por exemplo, ele criou o Governo-Geral a fim de corrigir a administração descentralizada das capitanias-donatárias adotada em 1530. Sobre o assunto, ver COUTO, J. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, pp. 207-235; e FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998, pp. 31-72. Sobre as medidas político-administrativas adotadas pelo monarca na Ásia, África e em Portugal ver os diversos artigos que compõem a publicação *D. João III e o Império...*; além de COSTA, J. P. O. e; RODRIGUES, V. L. G. *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del Rey Juan*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992; SUBRAHMANYAM, S. *O império Asiático Português 1500-1700*. Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993, pp. 127-149; e THOMAZ, L. F. F. R. Os portugueses nos mares da Insulíndia no século XVI. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998, pp. 567-590. Há uma análise dos aspectos gerais dessas reformas joaninas no império português em SABEH, L. A. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, pp. 13-26. Sobre a reforma educacional promovida por D. João III ver BUESCU, A. I. *op. cit.*, pp. 198-200.

²⁸ Para se ter uma ideia da amplitude dessa reforma, quando da ascensão de D. João III havia treze dioceses em Portugal e domínios: Braga, Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Coimbra, Lisboa, Évora, Silves, Ceuta, Tânger, Safim e Funchal. Na década de 1540, a diocese de Évora foi elevada a arcebispado, e em 1545 foram criadas as de Leiria e Miranda. Quatro anos mais tarde surgiu a de Portalegre e, com a participação da Cúria Romana nas decisões, foram criadas novas dioceses no além-mar, como a de Cabo Verde (1533), Angra do Heroísmo, São Tomé e Goa (1534), seguidas da Bahia (1550) e Malaca (1557). A diocese de Goa tinha a jurisdição sobre as comunidades cristãs que compreendiam o espaço entre o Cabo da Boa Esperança e a China, o que reservou à entidade do Funchal, criada em 1514, sua ascensão a metrópolita. Ver BUESCU, A. I. *op. cit.*, pp. 192-197; CARDIM, P. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação. In: *D. João III e o Império...* pp. 627-660; e MATTOSO, J. (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da Modernidade (1480-1620). v. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp. 146-148.

Coroa e seus súditos, e não apenas o monarca, eram portadores. Já no reino de D. Manuel, os grandes pensadores portugueses (teólogos em sua maioria) apontavam para a necessidade de se executar a atividade apostólica, uma vez que a abertura do mundo era interpretada como uma obra de gesta nacional e de afirmação da vontade divina. Por acreditarem ser um povo eleito, os portugueses entendiam que aquele era o momento de universalização do catolicismo previsto nas Sagradas Escrituras. Assim, em um momento em que a atividade missionária estava voltada à conversão dos muçulmanos, dos “infieis”, o encontro com povos que não conheciam a fé de Cristo consolidavam como proféticos os apontamentos do livro Gênesis que cedo ou tarde todos os povos da Terra conheceriam a fé cristã.²⁹

Salvar as almas ameríndias, africanas e asiáticas tidas como pagãs,³⁰ portanto, surgia como uma nova característica do elemento religioso da expansão portuguesa. Aliadas aos efeitos das teses de Lutero na cristandade ocidental, as mudanças culturais advindas das “Descobertas” sugeriam a D. João III que a busca do reino mítico de Preste João fosse transformada em um ministério evangelizador voltado ao fazimento de novos cristãos. O abandono do projeto de conquista do Marrocos, além de assinalar a renúncia da conquista de Jerusalém, apontava para os imperativos salvacionistas da vigilância dos heréticos e da conversão dos pagãos. E nesta contenda por almas, o monarca não só expandiu as dioceses, como ainda contou com a instalação do Santo Ofício da Inquisição, com a presença de representantes do seu clero nas seções do Concílio de Trento e, pouco depois, com a chegada da Companhia de Jesus no reino. Esses eram instrumentos que também atuavam como ponta de lança da Reforma Católica que, uma vez no reino, transformaram-se em elementos comuns às reformas da Santa Sé e da Coroa portuguesa. E, pelo fato desse ser um programa de transformação

²⁹ Sobre o impacto da expansão portuguesa nas formas de se pensar e conceber o mundo ver BARRETO, L. F. O orientalismo conquista Portugal. In: NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998, pp. 273-291; BARRETO, L. F. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987, pp. 52-54; DIAS, J. S. da S. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988, pp. 48-52; e MARTINS, J. V. de P. *Descobrimientos portugueses e Renascimento europeu*. In: NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo...* pp. 185-189.

³⁰ A forma de se classificar e enquadrar os tipos humanos que se apresentavam à Europa cristã durante a expansão ibérica era baseada nos escritos de Tomás de Aquino. No Tomo VII da *Suma Teológica*, o teólogo havia mencionado a existência do herege e do pagão: o primeiro era aquele que negava a religião de Jesus e que, portanto, poderia ser punido ou compelido a abandonar seu erro; já o pagão era entendido como aquele que ignorava a fé de Cristo porque não a conhecia, mas que, em razão disso, deveria ser persuadido a aderir à religião cristã, porque sua conversão deveria ser espontânea. Ver EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 66.

de uma realidade política, social e religiosa em crise, a evangelização surgia como uma ferramenta que era, ao mesmo tempo e indissociavelmente, política e religiosa.

1.3. A COMPANHIA DE JESUS, DO REINO PARA O MUNDO

No início da década de 1540, D. João III começou a organizar e financiar as primeiras missões oficiais que visavam a evangelização dos povos de além-mar. A execução desse projeto foi reservada à Companhia de Jesus, ordem religiosa que havia sido criada anos antes e que era a única autorizada a atuar nos domínios ultramarinos de Portugal. Chama-nos a atenção, nesse processo, o fato da Coroa portuguesa ter escolhido uma ordem que ainda não tinha experiência missionária em detrimento de outras que já haviam acumulado conhecimentos teóricos e práticos na evangelização de além-mar, como a ordem franciscana e a dominicana.

O que explicaria, então, essa predileção do monarca luso pelos inicianos?

Escapam às fontes do período muitos elementos e informações pontuais que poderiam responder essa questão de modo objetivo. No entanto, considerando o ambiente de reformas políticos-culturais que banhava a Europa católica, podemos encontrar essas respostas na essência da ordem que nascia: seu intento salvífico, que respondia tanto ao apelo das monarquias católicas quanto da cúria romana de que houvesse congregações religiosas dispostas a trabalhar a favor do fortalecimento moral da Igreja e da autoridade papal.

Em 1539, Inácio de Loyola apresentou à cúria romana a *Fórmula do Instituto*, documento que apresentava os fundamentos da ordem religiosa a fim de que o papado analisasse e aprovasse o seu funcionamento. Loyola sugeria a criação de uma congregação disposta a romper com o monasticismo, uma inovação da vida religiosa inspirada na *Devotio Moderna*, movimento religioso que Inácio conheceu durante um longo período de recuperação de sua saúde. Ele comandava uma guarnição militar castelhana quando, em 1521, foi gravemente atingido. Durante sua recuperação, Inácio passou a maior parte do tempo na biblioteca da casa de seus pais, onde entrou em contato com a *Fábula Dourada*, obra de Jacopo da Voragine que tratava da vida dos santos, e com a *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia.

Estes textos despertaram sua vocação religiosa e, recuperado, adotou a vida religiosa. No monastério beneditino de Montserrat, na Catalunha, Loyola conheceu o *Livro de Exercícios para a vida espiritual*, obra de inspiração na *Devotio Moderna*

escrita por Cisneros e que propunha a realização de dez dias de meditação como preparação para a confissão, exigência do abade para que o noviço vestisse o hábito beneditino. De Montserrat, o ex-militar foi para Manresa, onde, baseado nos exercícios de Cisneros, iniciou a redação dos seus *Exercícios Espirituais*. Era mais um manual para a prática de exercícios diários de oração com a finalidade de orientar o leitor na busca da santificação pessoal, conceito básico do movimento religioso em questão.³¹

Diferente do texto de Cisneros, os *Exercícios Espirituais* de Loyola sugeriam quatro semanas de práticas espirituais para esta preparação, que ele definiu como

qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais (...). Chamam-se exercícios espirituais diversos modos de a pessoa (...) buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação.³²

No entanto, não era apenas o tempo de preparação que diferenciava os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola dos demais livros de mesmo teor. O seu “manual de salvação” apresentava uma dupla finalidade: a de salvar a alma do praticante e a do próximo. Isso porque, depois de conquistar a própria salvação mediante a prática dos exercícios espirituais, o indivíduo estaria apto a trabalhar pela redenção de seus semelhantes. Nesse caso, a evangelização, que implica na salvação do evangelizado, se daria apenas mediante a própria salvação do evangelizador, pois primeiro ele iria meditar e interiorizar os preceitos da fé cristã para só depois difundi-la pela multidão leiga; daí Serafim Leite considerar que Loyola estabeleceu um novo conceito para a vida religiosa: enquanto a inserção em uma ordem religiosa presumia o afastamento do mundo para a imitação da vida de Jesus, “Santo Inácio integra a sua Ordem no mundo e faz dela uma campanha para a conquista do mundo”.³³ Ou, como o próprio fundador da congregação destacou, “o fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com

³¹ LOYOLA, I. de. Autobiografia. In: IPARRAGUIRRE, I.; DALMASES, C. de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición Manual. Madrid: La Editorial Católica, 1952. pp. 31-37. Sobre a influência da *Devotio Moderna* na criação da Companhia de Jesus ver EISENBERG, J. *op. cit.*, pp. 31-46; e TAVARES, C. C. da S. *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004, pp. 91-93.

³² LOYOLA, I. de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp. 09-10.

³³ LEITE, S. S. J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 07.

esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”.³⁴

Tão logo terminou a redação dos *Exercícios Espirituais*, Inácio peregrinou até Jerusalém e, em 1524, já em Barcelona, começou a pregar seus exercícios. Como o ex-militar não tinha formação para tal, foi preso pelo Santo Ofício e, após 64 dias de prisão, foi liberado. Os inquisidores consideraram que a doutrina que ele pregava era ortodoxa, mas orientaram o devoto a concluir sua formação em Teologia antes de voltar a difundi-la. Por isso, em 1528 Loyola foi para Paris a fim de concluir sua formação e lá reuniu um grupo de praticantes dos seus exercícios: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laines, Afonso Salmeron, Simon Rodrigues e Nicolau Bobadilha. Influenciados pelo autor dos *Exercícios Espirituais*, e pelo ar do humanismo devoto e da *Devotio Moderna* que pairava sobre a cidade, decidiram ir à Terra Santa para converter os “infiéis”, mas não conseguiram levar a cabo a viagem. A fim de reverterem a censura papal de atuarem em Jerusalém, os adeptos da nova sociedade entregaram, enfim, a *Fórmula do Instituto* à cúria romana.³⁵

O documento, já sabemos, sugeria a criação de uma ordem que inovava a vida religiosa, mas o intento salvífico da congregação era voltado à conversão dos turcos muçulmanos, ou seja, trazia reminiscências do sentimento de Cruzada ainda presente nos católicos mais fervorosos. No entanto, se a criação da ordem jesuítica não foi pensada para oferecer amparo à Contrarreforma, a sua aprovação pela Santa Sé o foi. Ao ser entregue, a *Fórmula* foi analisada por uma comissão de cardeais que, estabelecida para a Reforma Católica, discutia medidas amplas para a renovação do catolicismo. Inicialmente, a comissão deu alguns pareceres negativos, principalmente nos aspectos relativos à aplicação dos sacramentos. Iniciou-se, então, um longo debate para ajustar os fundamentos da nova ordem. A discussão contou, além das posições de teólogos, com recomendações positivas de D. João III, Carlos V e Francisco I com relação ao funcionamento da Companhia de Jesus. Em 27 de setembro de 1540, então, a ordem religiosa de Loyola foi aprovada através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*.³⁶

³⁴ LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 40.

³⁵ Ver LOYOLA, I. de. *Autobiografia...* pp. 53-111; LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I... pp. 03-07; e O'MALLEY, J. W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, pp. 45-84.

³⁶ O tema é discutido em IPARRAGUIRRE, I. *Introducción para las Constituciones de la Compañía de Jesús*. In: IPARRAGUIRRE, I.; DALMASES, C. de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola...* pp. 341-367.

O texto da *Fórmula* subsidiou a escrita da bula em questão. Pequenas alterações nesta última, entretanto, revelam que a cúria romana aproveitou o intento salvífico da ordem jesuítica para aprová-la de acordo com seus interesses. Os dois documentos trazem o termo *militare Deo sub vexillo crucis*, que em português significa “soldado de Deus sob a bandeira da cruz”.³⁷ Mas, se para Loyola e seus companheiros a frase (na *Fórmula do Instituto*) significava a peregrinação à Jerusalém, para a Igreja (na *Regimini Militantis Ecclesiae*) era a sugestão de uma congregação militante que trabalharia na defesa e propagação da fé, como pedia o momento, e que, principalmente, fazia votos de obediência ao papa. A bula enfatizava que

assim fiquem obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis.³⁸

Assim, ao aprovar o funcionamento da Companhia, e exigir que seus membros “sem qualquer subterfúgio ou escusa”³⁹ embrenhassem-se nas Índias para a evangelização dos seus naturais, a Igreja oferecia mais um instrumento à disposição dos reis católicos imbuídos da missão de propagar e defender a fé de Cristo. Tal manobra estreitou ainda mais a relação de fidelidade dessas instituições para que, unidas, fossem mais eficazes ao garantir a conversão dos “pagãos” e a ortodoxia do catolicismo.

Embora a nova ordem religiosa só tenha recebido permissão para atuar na América espanhola em 1566, ainda em 1540 ela recebeu o chamado para se instalar em Portugal. Simão Rodrigues e Francisco Xavier foram os dois dos seis jesuítas que D. João III solicitou a Roma para trabalhar na evangelização em Portugal e seus domínios. Em 1541, Xavier foi enviado para Goa e Simão continuou o trabalho apostólico no reino quando, em 1542, foi confirmado Provincial da Companhia de Jesus em Portugal. Sob seu cuidado, a ordem expandiu e galgou uma posição invejável no reino: o monarca português confiscou bens de outras ordens religiosas, os transferiu para os inicianos e

³⁷ Esta constatação é feita por O'MALLEY, J. W. *op. cit.*, p. 75.

³⁸ CARTA Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, dada em 27 de setembro de 1540, ou Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelo Sumo Pontífice Paulo III. In: LOYOLA, I. de (1491-1556). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 24-25. Além das Constituições, esta edição traz documentos relativos à aprovação e confirmação da Companhia de Jesus pelos papas Paulo III e Júlio III, bem como o prefácio da primeira edição das Constituições escrita, provavelmente, pelo jesuíta Pedro de Ribadeneira.

³⁹ CARTA Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, dada em 27 de setembro de 1540, ou Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus aprovadas e confirmadas pelo Sumo Pontífice Paulo III... p. 24.

ainda lhes concedeu isenção de impostos no comércio que praticavam para a manutenção das missões da ordem. Além disso, D. João criou condições para que os jesuítas inserissem-se no campo educacional lusitano: nas universidades, os padres faziam com que a escolástica medieval restringisse o pensamento científico à ciência náutica e domesticasse a mentalidade humanista corrente na Europa para justificar o programa político-religioso da Coroa; e nos colégios da Companhia de Jesus eram preparados os missionários que atuavam nas atividades apostólicas do reino e no além-mar.⁴⁰

Diante desse quadro, podemos levantar algumas hipóteses para entender a escolha de D. João III pela Companhia de Jesus não apenas como a ordem responsável pela evangelização de Portugal e domínios de além-mar, mas principalmente como instrumento de execução de um ambicioso programa governativo. Vista (a escolha) sob esta perspectiva, a inovação da vida religiosa proposta por Inácio de Loyola pode ser entendida como uma de suas principais razões, uma vez que o novo modelo de vida devota da congregação jesuítica atendia às aspirações salvíficas de D. João III que circunscreviam suas reformas político-religiosas. E a carta que o monarca escreveu a Duarte da Costa, então Governador do Estado da Índia, é bastante sugestiva nesse sentido:

O fruto, que os Padres de Jesus com sua doutrina, virtude, e bom exemplo fazem em toda cousa do serviço de Nosso Senhor, e salvação das almas é tão grande, que se deve muito estimar, granjear, e favorecer sua Companhia, e conservação, e porque os que estão nessas Partes tenho entendido, que vão obrando, e otram os mesmos efeitos, pareceu-me devida cousa encomendar-vo-los muito, posto que tenha por muito certo, que tereis disso muito grande cuidado por ser cousa de tal qualidade, e de tanto meu contentamento.⁴¹

O documento, ao mesmo tempo em que reforça esta hipótese, nos permite também presumir que outras razões estavam envoltas à predileção do monarca pela nova ordem religiosa. Entre elas, a possibilidade da Coroa de participar da delineação

⁴⁰ Em quatro anos, Simão Rodrigues admitiu 64 jesuítas em Portugal. Quanto à expansão dos colégios da ordem, em 1547 foi fundado o colégio de Coimbra, seguido do de Évora (1553), Braga e Porto (1560), Bragança (1561), Angra e Funchal (1570). Ainda no plano educacional, os jesuítas responsabilizaram-se pelas universidades de Coimbra (1555) e Évora (1559). Sobre o período inicial da Companhia de Jesus em Portugal ver ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 87-147; TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 100-104; e diferentes passagens de PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁴¹ CARTA a Duarte da Costa, de 1554. In: LEITE, S. S.J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. V. II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, p. 36. ap. ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos...* p. 153.

das diretrizes da atividade evangelizadora e, acima de tudo, de controlar a ação da congregação responsável por sua execução. Não só a participação de D. João III nos debates relativos à aprovação da Companhia de Jesus é um forte indicativo dessa proposição, como também o fato da cúria romana ter alterado o sentido do funcionamento da ordem na bula *Regimini militantis Ecclesiae*, ou seja, ao aprová-la, a Santa Sé colocou a nova congregação a serviço da expansão da fé, processo encabeçado pelas monarquias ibéricas. E embora o fato da Companhia de Jesus ter feito voto de obediência ao papa possa ser interpretado como uma condição imposta à Loyola para a aprovação da Sociedade de Jesus, para D. João III pode ter sido uma mostra de disposição da uma nova ordem religiosa que, carente de apoio e legitimação, estava disposta a obedecer também os monarcas que financiavam a evangelização em um momento em que ela passava a fazer parte de um importante programa político.

Foi, portanto, com condições de privilégio frente outras ordens religiosas que a Companhia de Jesus se estabeleceu em Portugal e, de lá, ganhou o mundo: em 1542 estabeleceu missões na Ásia; em 1548 na África; e em 1549 na América. Iniciava-se, assim, o empreendimento missionário da ordem jesuítica nos domínios ultramarinos de Portugal, uma ação que implicava a execução de um amplo projeto reformista.

CAPÍTULO 2. MISSÕES CONDICIONADAS NO IMPÉRIO PORTUGUÊS

2.1. ORGANIZANDO A MISSÃO

Quando a Companhia de Jesus iniciou suas atividades nos domínios de Portugal, a ordem (tampouco a Igreja e a própria Coroa portuguesa) não tinha um plano pré-delineado para a atividade evangelizadora. Quando os primeiros jesuítas desembarcaram no Oriente e no Novo Mundo, eles não contavam com nenhum documento régio ou institucional que lhes oferecesse normas de ação ou que ditasse os limites da atividade apostólica. Isso fez com que a evangelização fosse construída a partir de tomadas de decisões possíveis diante das mais distintas realidades políticas, sociais e culturais que os missionários encontraram.⁴²

Diante da dimensão do evento, e dos desafios que a empreitada colocava, os jesuítas tomaram como referência, como veremos, as diferentes experiências missionárias vividas pela Igreja ao longo de sua história. Também, contavam com as próprias experiências vividas que eram trocadas através da correspondência.

Por estarem presentes em quatro continentes, os jesuítas baseavam suas ações nos documentos normativos da ordem, e o principal deles era as *Constituições da Companhia de Jesus*, que orientava o desenvolvimento espiritual do inaciano e, também, ditava normas institucionais sobre a admissão, o voto de pobreza, o exame e os motivos de dispensa dos noviços; a formação dos admitidos; as atribuições do Geral da Companhia; a catequização das crianças; e o modo de vestir, de celebrar missas, entre outras atribuições dos padres e irmãos inacianos.⁴³

Ocorre que esses documentos normativos não existiam quando os missionários se espalharam pelo Globo na década de 1540. Inácio de Loyola iniciou a redação das *Constituições* em 1547 e as promulgou em 1552. O padre continuou a revisar e retocar o

⁴² Como é possível apreender nas cartas jesuíticas, no máximo os missionários chegavam aos domínios ultramarinos portando cartas de D. João III que sugeriam a acolhida dos padres e o favor do poder secular à atividade evangelizadora. Havia, também, Regimentos dirigidos às posses ultramarinas que faziam menções à importância da evangelização, mas que não definiam seus objetivos, princípios, regras e limites.

⁴³ Ver LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 71-251. O documento ainda está em vigência e a ele são integradas normas complementares estabelecidas nas Congregações Gerais da Companhia de Jesus.

documento até sua morte em 1556, e essa versão final circulou em manuscrito até 1558, quando finalmente foram impressas as primeiras *Constituições* em latim.⁴⁴

Desse modo, até 1558, os missionários se valiam do *Exame*, um manual que ditava quem devia entrar na Companhia e o que era a ordem até que ficassem prontas suas *Constituições*, ou seja, um documento que trazia informações como a finalidade e as normas básicas da ordem. Mas, como ele não previa resolução para os mais complexos problemas encontrados pelos missionários, era a correspondência que exercia o fundamental papel de orientar o andamento das missões.⁴⁵

Em 1547, o padre Juan de Polanco⁴⁶ publicou uma circular que instituía a obrigatoriedade de se escrever cartas e explicando as razões pelas quais os jesuítas deveriam escrevê-las. Entre elas, o crescimento externo da ordem, porque mostrando o bom trabalho seriam angariadas doações ou noviços; e o crescimento do escritor, pois nas cartas ele deveria demonstrar sua vocação, humildade e diligência, atributos essenciais para inspirar os irmãos que as lessem. Por isso, quando da formação, os missionários eram instruídos das normas de redação de cartas, já que elas tinham finalidades definidas: edificar e informar.⁴⁷

As chamadas “cartas principais” pelos inicianos eram cartas de edificação que traziam informações bastante detalhadas sobre o cotidiano das missões, além de dados sobre as casas, alimentação, vestuário, características físicas e climáticas da terra e do “gentio”, além de mostras da ajuda celeste na atividade missionária. Por isso, as cartas que chegavam do ultramar eram vertidas para o latim e enviadas às outras missões jesuíticas espalhadas pelo mundo para serem lidas a um público amplo, normalmente durante a ceia.

⁴⁴ Ver LEITE, S. S.J. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo I. Livro I. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 04-05.

⁴⁵ Por ser um documento informativo que oferece aos candidatos uma visão geral da Companhia de Jesus, o *Exame* transformou-se na introdução das *Constituições* com o título *Primeiro Exame Geral que se há de propor a todos os que pedirem a admissão na Companhia de Jesus*. O documento pode ser visto em LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 39-70.

⁴⁶ Juan de Polanco, na ocasião, era secretário pessoal de Inácio de Loyola, o fundador e o primeiro Geral da ordem. Confira no Anexo IV a lista dos padres Gerais da Companhia de Jesus entre 1540 e 1645.

⁴⁷ Em 1560, Manoel da Nóbrega, então Provincial do Brasil, deu conta da chegada desta circular ao Brasil e disse ao Superior de Portugal que todos os seus padres cumpririam à risca o que se pedia. Ver NÓBREGA, M. da. Ao P. Geral Diogo Láinez. Da Baía, 30 de Julho de 1560. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 89. Em razão da obrigatoriedade de escrever cartas, os jesuítas produziram uma quantidade impressionante delas. A ordem foi zelosa no registro de boa parte dessas cartas que estão presentes na *Monumenta Historia Societatis Jesu*, publicação composta por 80 volumes que conta a história da Companhia de Jesus em todas as regiões em que atuou no mundo da Época Moderna.

Para a Companhia de Jesus, essa forma de escrita permitia que tantos os membros da ordem quando leigos lessem as cartas. Isso porque, como eram impessoais, visavam dar mostra de exemplo e estímulo aos demais jesuítas e, ao mesmo tempo, fomentar a vocação religiosa de leigos e fazer uma espécie de propaganda da congregação a fim de conseguir ajudas perenes para as missões, como orientado por Juan de Polanco. Em razão disso, a cúria jesuítica alterava os sentidos das cartas de acordo com a recepção: eram retirados os trechos que não comprometessem a edificação do leitor, principalmente se elas fossem publicadas em forma de livro para um público amplo.⁴⁸

Evidentemente, não eram publicadas ou enviadas para as demais missões as chamadas “anexas”, epístolas que tratavam de assuntos relativos aos problemas das missões e que deveriam ser escritas separadamente e anexadas às “cartas principais”. Essas eram as cartas de negócio que levavam aos Gerais da Companhia de Jesus dúvidas quanto à administração e o funcionamento da ordem no além-mar, bem como questões doutrinárias que surgiam no trabalho evangelizador. Por isso, a responsabilidade em escrevê-las era, normalmente, dos padres Superiores de Missão e dos Provinciais. Por ser um instrumento privado de comunicação, era utilizada pelos jesuítas para tratar de assuntos “políticos” e, principalmente, para substituir a visita pessoal da cúria jesuítica em todas as missões.⁴⁹

Mas, independentemente do modelo das cartas, pode-se considerar que, no início da missão, foram as cartas que orientaram as ações dos inicianos diante dos

⁴⁸ Em 2006 foi publicada, no Brasil, uma edição de cartas de edificação escritas pelos missionários que atuaram no Brasil Colonial e que entrou em circulação na Europa no início da década de 1550. Trata-se de HUE, S. M. (org.). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. Comparando algumas cartas publicadas nesta edição com as de outras coleções é possível identificar as alterações que essas sofreram, como a retirada de pequenos trechos.

⁴⁹ As questões relativas à instituição epistolar da Companhia de Jesus são discutidas em ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuítos...* pp. 225-288; CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006, pp. 72-76; EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 46-58; GAMBINI, R. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, pp. 69-71; HANSEN, J. A. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995, pp. 87-119; HANSEN, J. A. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp. 15-43; LONDOÑO, F. T. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, pp. 11-32; LUZ, G. A. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 55-57; MOREAU, F. E. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003, pp. 52-57; POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, pp. 81-84; e SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 40-49.

mosaicos étnicos e culturais encontrados na Ásia, África e América. Elas não só ajudaram a definir um *modus procedendi* na evangelização comum a todos esses espaços como também contribuíram para a redação das *Constituições*. E, mesmo depois de publicado esse que era o principal documento normativo da congregação, manteve-se a obrigatoriedade de escrita das cartas, uma vez que o relato da vivência em mundos incógnitos e a troca de informações entre os missionários lhes permitia identificar as peculiaridades da missionação nas regiões onde atuavam, assim como os elementos comuns de um empreendimento que ocorria em quatro continentes.

Além das cartas, os inacianos se apoiavam nas obras de teoria da evangelização elaboradas a partir da renovação da vida religiosa promovida por Francisco de Assis e de Domingos de Gusmão no século XII. Alguns de seus seguidores fizeram da pregação uma ação fundamentada em doutrinas que mesclavam teses teológicas, científicas e políticas, caracterizando-a, pela primeira vez na história da Igreja, por seu rigor científico. Os franciscanos Roger Bacon (1214-1294) e Raimundo Lúlio (1232-1315), assim como o dominicano Tomás de Aquino (1225-1274), dedicaram parte de seus estudos para firmar a evangelização como um ideal cristão. Suas obras ofereciam tanto argumentos legitimadores da atividade quanto orientações teológicas para os missionários atuarem diante dos “infieis” e dos “pagãos” (os “gentios”).⁵⁰ Nos séculos XIII e XIV, textos como a *Suma contra os gentios*, *Razões da fé contra os sarracenos* (ambas de Tomás de Aquino), *Aspecto geográfico da Terra Santa* (Roger Bacon) e *Ars generalis* (Raimundo Lúlio) eram leituras obrigatórias para sacerdotes cristãos que percorriam a Europa pregando e, principalmente, para aqueles que seguiam as rotas comerciais italianas para chegar à Ásia e ao norte da África.⁵¹

No século XVI, esse conjunto doutrinário também constituía a principal base teórica dos inacianos porque lhes oferecia um princípio de ação que, aliás, era o mesmo que norteava a Reforma Católica: o dogma da salvação. A tradição católica indicava que os evangelizadores só conquistariam a salvação dos indivíduos quando a eles

⁵⁰ No século XIII, o termo “infel” era empregado para designar o indivíduo que conhecia a fé cristã, mas que negava seus princípios e dogmas para professar qualquer outra religião que os cristãos considerassem “falsa” ou “deformada”. Por isso, o mesmo termo era usado para fazer menção aos muçulmanos, tanto os da Península Ibérica quanto os do Oriente Médio. Já o termo “pagão” era usado para nomear os povos que não conheciam a religião cristã e que, no entender dos missionários, deveriam ser convertidos. Nesse período, tanto os “infieis” quanto os “pagãos” eram considerados como “gentios”, já que, em termos teológicos, a palavra era genérica e usada para referenciar qualquer povo não cristão, obedecendo o emprego dado por Paulo de Tarso ao termo: o não judeu a ser convertido à fé do Salvador.

⁵¹ Sobre os processos evangelizadores de franciscanos e dominicanos na Ásia e no norte da África nos séculos XIII e XIV ver DANIEL-ROPS. *A Igreja das catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993, pp. 536-575.

oferecessem os sacramentos. Dentre eles, o batismo tinha uma maior preponderância porque, além de oferecer a redenção para o pecado original, assinalava a entrada oficial do fiel na Igreja. O *Decreto sobre a Salvação* editado no Concílio de Trento, por exemplo, informava que a salvação “não se pod[ia] conseguir, depois de promulgado o Evangelho, sem o batismo, ou sem o desejo de ser batizado”.⁵²

Essas orientações encontravam respaldo nos escritos de Tomás de Aquino, que sugeriam a necessidade dos sujeitos manifestarem o desejo de serem cristãos antes de receberem o sacramento. Isso porque a doutrina definia que, uma vez batizados, os indivíduos ficavam obrigados a agir de acordo com os princípios do catolicismo, e o retorno ao pecado representava o rompimento da fidelidade estabelecida com Cristo e sua Igreja através do sacramento primeiro.⁵³ Assim, a fim de evitar essa falta, o teólogo indicou que a persuasão era o instrumento justo da conversão dos pagãos. Por serem definidos como inocentes do pecado de negar a fé de Cristo por não conhecê-la, mas herdeiros do pecado dos seus antepassados, eles deveriam ser induzidos a abraçarem a religião cristã para serem salvos através do batismo.⁵⁴

As instruções salvíficas ditadas por Tomás de Aquino e corroboradas pelas resoluções tridentinas deixam evidente que, de acordo com a tradição católica, seria através da persuasão que um missionário despertaria a vontade de um “gentio” de receber o batismo. Além disso, a orientação era para que eles fossem evangelizados somente quando manifestassem o desejo de receber o sacramento. Este era o momento da catequese, que para os missionários significava uma preparação dos catecúmenos ao recebimento da instituição salutar. A doutrina ainda indicava que, somente a partir do momento em que os catecúmenos demonstrassem conhecer os princípios do catolicismo

⁵² APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012, p. 02.

⁵³ O *Cânon XX sobre a Salvação* previa a excomunhão daquele que dissesse que “o homem salvo (...) não é obrigado a observar os mandamentos de Deus e da Igreja, (...) como se o Evangelho fosse mera e absoluta promessa de salvação eterna sem a condição de guardar os mandamentos”. Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 09.

⁵⁴ AQUINO, T. de. *Suma Teológica*. Tomo VII. Madri: La Editorial Católica, 1959. 2-2, q. 6 e 10. *ap.* EISENBERG, J. *op. cit.*, p. 66. É importante ressaltar que, em 1567, o papa Pio V (1566-1572) declarou o teólogo como o Doutor da Igreja. Dentre as preocupações da Santa Sé na Reforma Católica estava a formação intelectual do clero baseada na escolástica. Por isso, as obras do teólogo foram reeditadas, tais como o *Catecismo*, o *Breviário*, o *Missal* e a *Suma Teológica*. Nascida com um espírito reformador, a Companhia de Jesus formava seus membros a partir dos escritos tomistas. Sobre a questão ver COSTA, C. J. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em aberto*. Brasília, v. 21, n. 78, dezembro 2007, pp. 99-101.

é que poderiam ser batizados, ou seja, convertidos e, conseqüentemente, salvos do pecado original.⁵⁵

Avaliando os aspectos gerais da missionação jesuítica no império português entre 1542 e 1580,⁵⁶ é notório que a doutrina da salvação estabeleceu uma lógica de ação na evangelização, o que não implicou, necessariamente, em uma uniformidade na atividade da ordem nas diferentes regiões da Ásia, África e América. Isso porque a execução dos planos evangelizadores obedecia a outra lógica que não a da soteriologia católica: a relação que Portugal estabelecia com as regiões onde os missionários atuavam. Assim, enquanto os preceitos salvíficos orientavam a definição de um *modus procedendi*, a efetivação dos planos traçados para a conversão era condicionada pela maior ou menor presença oficial da Coroa portuguesa nas regiões onde os missionários atuavam.

A compreensão desses elementos condicionantes da missionação jesuítica nesse período de privilégio emerge quando colocamos a ação dos inicianos nos domínios portugueses em comparação com a evangelização realizada em regiões onde a Coroa portuguesa não exercia domínio político efetivo, mas apenas estabelecido relações diplomáticas.

2.2. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA EM ÁREAS DE DOMINAÇÃO PORTUGUESA

A primeira experiência dos jesuítas fora das fronteiras da Europa ocorreu em Goa, importante domínio ultramarino de onde os portugueses organizavam ações militares e econômicas no Estado da Índia. Os missionários chegaram ao local em maio de 1542 sob o comando de Francisco Xavier, um dos companheiros de Inácio de Loyola que fizeram parte da fundação da Companhia de Jesus. Além de sua importância vida religiosa de Portugal, o cargo de Superior das Missões no Oriente lhe dava a autoridade de iniciar a evangelização na cidade com o batismo em massa e, muitas vezes, forçado, modo que rompia completamente com a doutrina da salvação católica.

⁵⁵ O *Decreto sobre a Salvação* explica que a salvação através do batismo significa a conversão dos adultos, porque “com aquele arrependimento que devem ter antes de serem batizados (...), [devem] começar uma vida nova e observar os mandamentos de Deus”. Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 02.

⁵⁶ A avaliação foi feita com base nas cartas escritas pelos missionários que atuaram no Brasil e em algumas regiões da África e Ásia. Elas serão citadas ao longo do texto. Muitos dos dados utilizados na análise que se seguirá aparecem de forma ampla em SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 40-85.

Os missionários sob o comando de Xavier o obedeciam nessa prática, mesmo quando não estavam de acordo com ela. António Criminal, por exemplo, escreveu a Loyola em 1545 acusando a “pressa” em se batizar a população local. O padre informou o Geral que já havia consultado o mestre do colégio de São Paulo em Goa sobre a questão, mas que não teve um parecer positivo. Criminal disse que, mesmo citando São Tomás de Aquino (que indicava a necessidade de seis meses para se fazer um cristão prudente) e o teólogo dominicano Silvestre Prierias (que recomendava 40 dias de preparação do catecúmeno, reproduzindo o tempo da Quaresma), recebera a resposta de que agindo desta forma não batizaria ninguém. Assim, ele pedia a orientação de Loyola sobre como proceder no batismo, que era aplicado

sem ensinar coisa alguma, pois eles chegam e dizemos que queremos que sejam cristãos; ao fim da prédica, quando se predica, rapidamente os baptizamos (...). Dizemos quatro ou três palavras na terceira pessoa declarando-lhes que coisa devem crer, declaramos os mistérios da cerimônia do baptismo, e isto sempre com intérprete.⁵⁷

A pesquisadora Maria Odete Soares entendeu que a opção de Xavier pelo batismo em massa decorria de sua posição teológica de que era preciso primeiro batizar um grande número de pessoas para depois catequiza-las, uma forma que privilegiava a quantidade e não a qualidade doutrinal da conversão.⁵⁸

Sua opção, no entanto, causou a reação tanto da Igreja quanto da Coroa portuguesa, instituições que se mostraram preocupadas em adaptar a evangelização em Goa aos princípios teológicos do batismo. Antes de falecer em 1552, Xavier foi advertido por Inácio de Loyola sobre a necessidade de preparação dos indivíduos antes do batismo, como pedia a doutrina. Essa mesma preocupação foi manifestada por D. Catarina (mãe de D. Sebastião) em 1562, quando do seu pedido de melhor preparo dos catecúmenos na região. Cinco anos mais tarde foi a vez do 1º Concílio Provincial de Goa demonstrar esse desassossego. Indicando que as pessoas deveriam manifestar o livre desejo e convicção de serem batizadas, foi solicitado um melhor preparo da população antes da aplicação do sacramento.⁵⁹

⁵⁷ CRIMINAL, A. Carta a Inácio de Loyola de 07 de outubro de 1545. In: REGO, A. da S. *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente (Índia)*. v. 3. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947, pp. 171-172. ap. TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* p. 115.

⁵⁸ MARTINS, M. O. S. *A missão nas Molucas no século XVI*: contributo para o estudo da acção dos jesuítas no Oriente. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002, pp.263-265.

⁵⁹ Sobre a questão ver MARTINS, M. O. S. *op. cit.*, pp. 267-270.

O ajuste da prática de aplicação do batismo à doutrina católica, entretanto, ocorreu apenas em 1568, quando D. Sebastião instruiu D. Luís de Ataíde – então vice-rei da Índia – para que Goa e cada fortaleza portuguesa tivesse um “pai dos cristãos”. O cargo de *Pater christianorum* havia sido oficializado por um Alvará Régio de 1532 e concedia ao nomeado a função de vigiar os novos cristãos para que estes não voltassem aos antigos preceitos. Visando a manutenção da ortodoxia do catolicismo, o documento também concedia as prerrogativas de julgar e castigar os recém-batizados, além do livre acesso aos troncos e galés à procura de “interessados” pelo batismo e a fiscalização do que era ensinado aos catecúmenos em qualquer ambiente.⁶⁰

Considerando, então, que a decisão da Coroa portuguesa de manter um “pai dos cristãos” nos domínios asiáticos ocorreu somente depois falecimento de Francisco Xavier, é possível relacionar a prática do batismo em massa assumida por Xavier não ao seu posicionamento teológico, mas sim à relação que Portugal estabelecia com Goa: a Coroa lá exercia um domínio político efetivo, e a proposição fica evidente diante do estado em que se encontrava a região quando da chegada dos inicianos.

Os jesuítas desembarcaram em Goa juntamente com Martim Afonso de Souza, novo vice-rei do Estado da Índia que levava instruções de enfeixar o poder em suas mãos. Uma vez no Oriente, encontraram entre os portugueses e os nativos um corpo sacerdotal de 100 padres seculares, que desde 1534 atuava sob as ordens de uma diocese cuja jurisdição abrangia a cristandade presente entre o Cabo da Boa Esperança e a China. No entanto, o modo de vida no local era incompatível com a ortodoxia de uma religião em pelo processo de reforma: além da má conduta de muitos portugueses, existia a prática pública de cultos hindus por parte da população local. Essa realidade refletia tanto o clima de tolerância instituído no primeiro momento da cristianização de Goa, iniciado com Afonso de Albuquerque em 1510, como a carência de vocação e a má formação religiosa do clero goês. A estreita convivência dos padres e da população leiga com a diversidade cultural da região contribuiu para uma aceitação de práticas tidas pela Santa Sé como heréticas, como a bigamia, a sodomia, entre outras. Muitas vezes, as discussões sobre essas questões desencadearam uma série de conflitos entre os jesuítas e o clero secular e resultaram em graves denúncias de que padres seculares

⁶⁰ Ver ARAÚJO, M. B. O “Pay dos Christãos”: contribuição para o estudo da cristianização da Índia. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II. Braga: CNCDP, 1993, pp. 305-324. Os “pais dos cristãos” atuaram apenas em locais em que Portugal exercia jurisdição efetiva, como em Goa e nas fortalezas de Baçaim e Ceilão. Lembremos que em muitas regiões os portugueses exerciam jurisdição apenas dentro das fortalezas. Fora delas valiam as leis dos reis mandantes das regiões. Ver MARTINS, M. O. S. *op. cit.*, pp. 267-270.

tinham mancebas, roubavam, não sabiam aplicar os sacramentos e até mesmo um que se fez passar por Jesus Cristo.⁶¹

Assim, como medidas de defesa e propagação da fé cristã, os jesuítas utilizaram o batismo em massa e recorreram a métodos muitas vezes violentos para eliminar práticas religiosas consideradas heterodoxas. Com o apoio do poder secular, os evangelizadores cuidaram da destruição de templos hindus, da perseguição aos sacerdotes locais e da queima de livros de outras religiões que não fossem a católica. Nos locais onde havia templos sagrados hindus, após sua destruição os inacianos levantavam uma cruz para indicar o local onde seria construída uma igreja. Ainda, quase vinte anos após a chegada da Companhia de Jesus em Goa, foi a vez do Santo Ofício da Inquisição se instalar na cidade, o que aumentou significativamente a intolerância religiosa com o combate ao “gentilismo”.⁶²

Fica bastante evidente que durante o reinado de D. João III, as mudanças processadas na sua política ultramarina ressoaram na Ásia, marcando o começo de um novo momento da cristianização em Goa. A partir de 1542, o comportamento das autoridades civis e eclesiásticas passou a refletir as reformas joaninas, e foi com a ordem inaciana que, de fato, começou a interferência no modo de vida local. Francisco Xavier, afinal, representava uma ordem religiosa extremamente zelosa às determinações da Igreja tridentina pelo zelo à ortodoxia da fé católica. Nesse caso, o espírito reformista da Companhia de Jesus, aliado ao poder político, explica o porquê da opção do padre pelo batismo em massa: por serem dominados pelos portugueses, os naturais não precisavam manifestar o desejo de serem cristãos, muito menos precisavam viver sob o controle dos missionários para levar uma vida cristã depois de batizados. A persuasão, que ascenderia a vontade dos nativos pelo batismo, era substituída pela força bruta; já a

⁶¹ Sobre essas denúncias ver TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 104-110. Esse texto também oferece o panorama do estado em que Goa se encontrava quando da chegada dos inacianos, assim como SUBRAHMANYAM, S. *op. cit.*, pp. 77-112.

⁶² Sobre a atuação dos jesuítas e do Santo Ofício da Inquisição em Goa ver TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 87-140. A autora entende que esse método de ação dos jesuítas e do poder secular demonstrava a chegada dos ideais da Contrarreforma nos domínios lusos no Oriente e seu consequente recrudescimento na vida religiosa de Goa. A violência na evangelização deve ser entendida no contexto das mudanças pelas quais a Europa passava e que incidiram nas mudanças promovidas por D. João III no império português. Ângela Barreto Xavier segue nesta perspectiva e acrescenta que a ação jesuítica e do poder régio marcaram o início da ousada reforma joanina que abarcava seus territórios de além-mar na tentativa de adequá-los a uma concepção de um império inspirado no modelo romano da Época Antiga, e que vinha sendo ensaiado pelos vizinhos castelhanos. As medidas adotadas nesse sentido exigiam a dinamização da administração (para garantir a viabilidade econômica dos domínios) e a formação de súditos com a cristianização da população nativa. Ver XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 75-80.

ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos era garantida pela punição, fosse aquela prevista pelas *Ordenações* portuguesas ou pelo Santo Ofício da Inquisição.

2.3. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA E O PARENTESCO ESPIRITUAL

Esse modelo evangelizador aplicado em Goa contrastou significativamente com o *modus procedendi* adotado pelos inicianos em regiões onde não havia o efetivo domínio político e militar português. Tanto da Província jesuítica de Goa quanto da de Portugal, os jesuítas organizaram expedições para expandir a atividade apostólica na Ásia, África e América. Com exceção deste último local, os missionários procuraram estabelecer missões em regiões onde a Coroa portuguesa ou desejava criar (Japão e China, por exemplo) ou já havia criado uma relação diplomática baseada no parentesco espiritual. Agindo nesse sentido, de Goa os jesuítas se espalharam pela Ásia: em 1548 iniciaram atividades na costa do Malabar (entre Goa e o cabo Camorim) e costa da Pescaria; ainda naquele ano chegaram ao Ceilão e ilhas Molucas; em 1549, atingiram o Japão e, em 1552, a China; ainda de Goa, em 1560 os missionários tentaram estabelecer missões nos reinos africanos de Gamba e Monomotapa (este último à margem sul do rio Zambeze). A partir da Assistência de Portugal, os jesuítas organizaram importantes missões na África: em 1548 chegaram ao Congo e, um ano depois, ao Marrocos. Em 1555 iniciaram atividades na Etiópia e, em 1564, em Angola.⁶³

O interessante é que algumas dessas regiões, como o Japão, China, Marrocos e Angola, eram alvos potenciais da Coroa portuguesa. A aliança com reinos desses locais era nodal para o fortalecimento da empresa ultramarina que sustentava as reformas joaninas. Já regiões como o reino do Congo, na África, e a costa da Pescaria, na Ásia, eram áreas que haviam passado por um processo de cristianização em um momento em que Portugal intentava exercer influência para além de suas feitorias. Nos primeiros anos do estabelecimento dos portugueses na Ásia e na África, a criação do parentesco espiritual com reinos proeminentes lhes permitia o estabelecimento de alianças e, consequentemente, a ampliação de suas áreas de influência no interior dos continentes africano e asiático. O catolicismo, então, foi usado como “moeda de troca” em momentos em que potentados locais procuraram o auxílio material ou militar dos

⁶³ As datas de chegada dos inicianos nessas diferentes regiões foram colhidas a partir do cruzamento de dados contidos nas cartas jesuítas que serão citadas ao longo do texto, assim como na bibliografia pertinente à missionação jesuítica na África e na Ásia.

portugueses. Nesse caso, o cristianismo foi proveitoso para lusitanos e para os locais e acabou por funcionar, *a posteriori*, como uma eficiente ferramenta na tessitura de um império baseado em uma rede (sem territorialização), e esta fundamentada na solidariedade religiosa.⁶⁴

Diante do espírito de reforma política e religiosa que envolvia as ações de D. João III no Oriente, o estabelecimento de missões nessas regiões precisa ser visto sob dois prismas: se por um lado permitia a Portugal usar novamente o cristianismo como ferramenta de ampliação de seu império e de manutenção de relações diplomáticas já existentes, para os jesuítas significava trabalhar a favor de um ideal que nenhum interesse político, econômico ou militar poderia suplantiar. À salvação das almas que viviam em áreas com potencial “diplomático” para a Coroa portuguesa somava-se a necessidade imperiosa de trazer, à ortodoxia, o catolicismo praticado em regiões convertidas em fins do século XV e início do XVI.

Entretanto, como usar a força bruta na evangelização, como ocorria em Goa, se a legislação portuguesa não vigorava naqueles locais e se, principalmente, a conversão violenta e a vigilância intolerante esbarrassem em uma relação diplomática que transcendia a simples religiosidade?

Em função das limitações do poder político, jurídico e militar de Portugal naquelas regiões, os inicianos buscaram inúmeros recursos persuasivos e construíam as mais variadas estratégias de conversão. De um modo geral, eles seguiam um padrão de conduta baseado, como vimos, nas referências históricas e teóricas da evangelização: ao chegarem a uma região, primeiramente buscavam identificar as estruturas sociais e as relações de poder estabelecidas, bem como mapear os principais pecados cometidos por parte da população local e, se houvessem, também pelos portugueses que lá residiam. Feita esta identificação, os padres decidiam sobre quais técnicas de persuasão utilizariam para despertar a vontade do batismo e, ao mesmo tempo, trabalhavam pela eliminação dos entraves colocados à evangelização, muitas vezes identificados como “males da terra”.

Um recurso bastante utilizado pelos inicianos foi a persuasão dos “principais da terra”, nome dado pelos missionários às pessoas com proeminência política ou social cuja conversão pudesse garantir a consequente cristianização de grandes massas ou, no

⁶⁴ Alguns desses processos, como a conversão do Congo e da costa da Pescaria podem ser vistos em DORE, A. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: DORE, A.; LIMA, L. F. S.; SILVA, L. G. (orgs.). *op. cit.*, pp. 227-243.

mínimo, de grupos detentores de poder. Esse método era inspirado no sucesso de procedimento semelhante aplicado na conversão dos reinos “bárbaros” da Europa Medieval. Entre os séculos V e VII, a Igreja desenvolveu as missões pontifícias, que eram obras missionárias onde os próprios papas trabalharam na conversão dos reis “bárbaros”. A estratégia se mostrou extremamente eficiente porque um número ínfimo de evangelizadores garantiu a cristianização de inúmeras pessoas. Além disso, porque instituiu o cristianismo como religião de Estado, fator que auxiliou na sua propagação e fortalecimento das instituições que o representavam.⁶⁵

Como a quantidade de jesuítas era sempre reduzida nas missões ultramarinas, os padres se empenharam para converter os “principais da terra”. Francisco Perez, quando de sua estada em Malaca, comentou que havia batizado um sacerdote local (chamado de ioques), que se fez cristão de boa vontade juntamente com sua esposa e seus dois filhos.⁶⁶ Sucesso maior atingiu o padre João da Beira nas Molucas (Ternate), que indicou que nas ilhas havia muitos mouros e ritos e seitas gentias, e que era difícil converter a população local porque os mouros perseguiam aqueles que abraçavam o cristianismo. Distante 50 ou 60 léguas da fortaleza, entretanto, os gentios eram mais “domáveis” porque estavam longe da influência dos mouros. Foi por esta razão que o padre converteu três chefes de província, já que “en estas prouincias de gentiles se haze mucho fruto bautizando adultos, y niños, y dotrinandolos siempre en cosas de nuestra fe, y quitandoles los malos costumbres de sus idolatrias”.⁶⁷ Ainda, informou que o rei de Maluco era o principal das ilhas e tinha manifestado o desejo de batizar um de seus

⁶⁵ A conversão dos reinos “bárbaros” não só consolidou o poder da Santa Sé na Europa como criou um elemento difusor do cristianismo: os reis (e seus sucessores). Ao abraçarem a fé de Cristo, eles se comprometiam a trabalhar na difusão da nova religião, e para isso contavam com todo o aparelho de Estado. Carlos Magno (742-814) foi um bom exemplo. O rei dos francos usou o ideal cristão para justificar suas campanhas expansionistas que levaram à criação do império carolíngio. A cada conquista, o monarca se apresentava aos conquistados como testemunha e arauto de Cristo, e usava o terror para converter as massas “pagãs”. Uma vez consolidado seu império, o monarca colocou milhares de missionários, monges em sua maioria, para propagar o cristianismo em seus domínios. Ver DANIEL-ROPS. *A Igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991, pp. 09-61 e pp. 189-252.

⁶⁶ Ver PEREZ, F. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus do Camorin, escrita em Malaca em 26 de novembro de 1550. Trata-se da segunda das quatro cartas que compõem o documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frâncisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra. Tresladadas de Portugues en Castellano. Recebidas el año de M.D.Lj”. In: GARCIA, J. M. (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993. As páginas dos documentos dessa coleção não são numeradas. Portanto, indicaremos o número da folha quando for citação direta do documento.

⁶⁷ BEIRA, J. da. Carta para o reitor do Colégio de Goa, António Gomes, escrita em Ternate, nas ilhas Molucas, em 25 de fevereiro de 1550. Trata-se da quarta carta do documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frâncisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra... f. 01.

filhos. Os padres queriam batizar o primeiro, que era príncipe, porque assim “esta cierto cõuertirse todo el reyno, y las mas ilhas o quasi todas, que ay en estas partes”.⁶⁸ Já Gaspar Barzeu não teve sucesso em Ormuz, onde estava a mando de Francisco Xavier. O padre relatou que estava prestes a batizar o rei local, e consequentemente mais de dois mil mouros, mas foi impedido pelos doutores da “seita maometana”. Estes teriam ameaçado o rei dizendo que incentivariam seus homens a abandonar o reino caso ele se convertesse ao cristianismo.⁶⁹

Dentre os “principais da terra”, os sacerdotes eram um alvo em potencial dos inicianos em função da influência que exerciam sobre a população local. De um modo geral, eles eram vistos pelos missionários como “males da terra” a serem eliminados, porque as doutrinas que pregavam eram tidas como falsas e, consequentemente, perniciosas ao cristianismo.

Fosse seguindo a lógica da conversão dos “principais da terra” ou simplesmente com o intuito de anular a influência que eles exerciam sobre a população local, os jesuítas utilizavam a “disputa”, ou a “prática”, método que consistia na realização de um debate público com os sacerdotes. Por um lado, os missionários objetivavam demonstrar à audiência que a religião católica era a única verdadeira e legítima e, assim, convencê-los a aderi-la. Por outro lado, eles também desejavam convencer os próprios sacerdotes a se converterem ao cristianismo, já que, convertidos, eles trariam muitas outras pessoas à fé do Cristo. Francisco Perez, por exemplo, realizou a “prática” com um sacerdote em Malaca durante seis meses até convencê-lo a se converter. De acordo com o jesuíta, somente depois que ele batizou o homem é que a evangelização no local começou a “haze mucho fruto”.⁷⁰ A mesma estratégia foi utilizada por Gaspar Barzeu em Ormuz. Por conviver com turcos, árabes e persas, ele travava as “disputas” com os mouros e com os judeus, principalmente aqueles que eram de Portugal e Castela que viviam na região. Segundo o padre, sua vitória nas “disputas” fez com que muitos maometanos o procurassem para receber o batismo. O jesuíta, então, realizou cerimônias com pompa e aproveitou o ensejo para fazer pregações públicas, fatores que, segundo ele, lhe garantiu

⁶⁸ BEIRA, J. da. Carta para o reitor do Colégio de Goa, António Gomes, escrita em Ternate, nas ilhas Molucas, em 25 de fevereiro de 1550... f. 01v.

⁶⁹ Ver BARZEU, G. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus de Coimbra, escrita em Ormuz em 24 de novembro de 1550. Trata-se da terceira carta que compõe o documento “Copia de vnas cartas del padre mestre Frâncisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra...”

⁷⁰ PEREZ, F. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus do Camorin, escrita em Malaca em 26 de novembro de 1550... f. 01v.

o controle de um pequeno grupo que aprendia a doutrina cristã, fazia os exercícios espirituais e o ajudava nas missas diariamente.⁷¹

Henrique Henriques também utilizou a “disputa” na costa da Pescaria com os “gentios” e com os “sábios mouros”. Segundo o padre, sua vitória mostrava a verdade da fé cristã e muitos abandonavam suas “seitas” para abraçar a religião católica.⁷² Já Francisco Xavier recomendou o uso desse recurso persuasivo no Japão. O padre considerava que os bonzos eram um grande problema à evangelização porque os naturais tinham muita obediência a eles. De acordo Xavier, alguns até eram gentis com os inacianos, faziam perguntas sobre Deus e se admiravam com o fato dos missionários andarem mais de seis mil léguas para falar sobre Jesus e a salvação de almas. No entanto, quando eram repreendidos pelas crenças que difundiam, riam dos jesuítas com desprezo e continuavam propagando aquilo que os inacianos entendiam como “graves pecados”.⁷³ O irmão Pedro travou “disputa” com um bonzo e, por vencê-lo, aquele e os demais sacerdotes disseram para os gentios que “tudo o que pregamos he mentira, & que não sejam paruos, porque os enganamos”.⁷⁴ O jesuíta completou a história informando que foram apedrejados pelos bonzos e só não se machucaram porque tiveram a proteção dos fidalgos locais.⁷⁵

Além da conversão dos “principais da terra” e dos sacerdotes, os inacianos tinham a atenção voltada também às crianças. Desde o início da missão no além-mar, os jesuítas procuraram converter os pequenos porque os consideravam mais aptos ao aprendizado do cristianismo e mais constantes na prática da religião que seus pais, que se mostravam quase sempre indispostos a abandonares seus costumes ou predispostos a voltarem a eles depois de convertidos.

⁷¹ Ver BARZEU, G. Carta para os irmãos da Companhia de Jesus de Coimbra, escrita em Ormuz em 24 de novembro de 1550...

⁷² HENRIQUES, H. Cópia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compañía de Iesu al padre maestre Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y alos hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castelhano. Recebidas el año de M.D.L.I. In: GARCIA, J. M. (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551...* f. 03.

⁷³ XAVIER, F. Carta para o colégio de São Paulo em Goa, escrita em Cangoxima em 05 de novembro de 1549. Trata-se da primeira carta que compõe o documento “Cópia de vnas cartas del padre mestre Frâncisco, y del padre M. Gaspar, y otros padres dela compãnia de Iesu, que escrivieron de la India a los hermanos del colegio de Iesu, de Coimbra...” f. 12.

⁷⁴ ALCACEUA, P. Carta para os irmãos da Companhia de IESV de Portugal, escrita em Goa, no anno de 1554. Conta alguñas cousas de Iapam, do anno de 52 & 53 que la esteue. In: GARCIA, J. M. (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edição fac-similada da edição de Évora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997, f. 25. Os documentos dessa coleção são paginados por folhas (f. 01, 01v, 02, 02v...).

⁷⁵ *id. ibid.*, f. 25-25v.

A fim de atraírem um grande número de crianças, e também de adultos, os padres usavam como recurso persuasivo a ostentação dos ritos e festas católicas. Nas cerimônias de batismo e casamento, por exemplo, as ruas eram decoradas, assim como os arredores das igrejas ou capelas. Os meninos órfãos de Portugal levados às missões jesuíticas percorriam a vila ou cidade entoando canções em procissão e, na porta da igreja, faziam a apresentação de um canto em coro que antecedia uma pregação voltada ao “convite” dos nativos ao catolicismo. Essa ostentação da fé também era realizada nos dias de festas católicas e nas festas criadas pelos padres nas datas em que os nativos realizavam festejos religiosos, como aconteceu na costa da Pescaria. Lá, os missionários se esforçaram para estabelecer ritos e festas religiosas que suplantavam os ritos e festas das religiões locais, muitas vezes utilizando até os elementos da cosmologia dessas religiões para os nativos assimilarem os preceitos do catolicismo.⁷⁶

Mas, dentre todos os recursos persuasivos adequados à ausência do poder político e militar lusitano, a pregação foi o mais utilizado. Tratava-se de uma ferramenta evangelizadora utilizada desde os primeiros tempos da Igreja, mas que em uma época de reforma religiosa tinha fundamentos teórico-teológicos bem definidos: a salvação de almas.⁷⁷ Atentos a eles, os inacianos usaram a pregação para persuadir pequenos ou grandes grupos, o que dependia da receptividade dos nativos e, principalmente, da possibilidade de garantirem a segurança do grupo religioso sempre reduzido, sem apoio de um contingente militar português e, muitas vezes, em terrenos hostis. E, para iniciarem as prédicas, os inacianos precisavam, fundamentalmente, aprender o idioma local. Aliás, a política linguista havia sido instituída por Xavier quando de sua passagem pela costa da Pescaria. O padre via no domínio das línguas locais uma hábil ferramenta para a conversão, e deste seu desassossego nasceu uma política de aprendizado de idiomas e de tradução de textos que se transformou, talvez, em um dos mais importantes fundamentos de ação inaciana nos mais distintos espaços do globo.⁷⁸

Para os jesuítas, aprender o idioma seria o melhor modo de se realizar as pregações, que seguiam estratégias muito bem elaboradas e delineadas de acordo com as especificidades de cada espaço. No Japão, por exemplo, os missionários costumavam

⁷⁶ Sobre a questão ver LOURDUSAMY, A. SJ. Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missiônica Portuguesa e encontro de culturas*. v. III. Braga: CNCDP, 1993, pp. 496-509.

⁷⁷ Aprofundaremos essa discussão no Capítulo 6.

⁷⁸ Ver ZUPANOV, I. G. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). In: HESPANHA, A. M. (org.). *Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998, pp. 159-162; e TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 128-130.

pregar nos vilarejos e, preferencialmente, nas casas das autoridades locais. O padre Luís Fróis revelou que, agindo assim, conseguiu o batismo de um fidalgo (e posteriormente de sua família) da corte de Mioxindono, que “andou muitos dias ouvindo antes de se fazer christão”.⁷⁹ Seguindo estratégia semelhante, os jesuítas que atuaram no Congo procuravam realizar pregações nas residências das famílias que pertenciam à corte local, e até mesmo do próprio rei. No entanto, lá os resultados não foram positivos. Jorge Vaz escreveu a Francisco de Barros de Paiva, então capitão de São Tomé, se queixando do tratamento que os portugueses recebiam no Congo. O padre informou, também, que o rei do Congo, entre outras coisas, se recusava em ouvir as pregações e proibia os padres de ensinarem a fé cristã para as mulheres de sua corte.⁸⁰

Era no momento da pregação que os jesuítas anunciavam a Santíssima Trindade e os demais elementos da religião e da cosmogonia cristã. Nesse caso, o discurso dessa prédica se diferenciava do sermão (pregação envolta aos preceitos morais do cristianismo), que era realizado nas missas e demais ritos católicos e voltado para um público já cristão. Isso porque, o intuito dos padres era o de despertar o desejo da audiência de aderir ao cristianismo, obedecendo, assim, tanto aos princípios teológicos da salvação católica (de que os “pagãos” deveriam manifestar livre vontade de serem cristãos) quanto às orientações de Tomás de Aquino para a conversão dos “gentios” (de que os “pagãos” poderiam ser persuadidos a manifestarem tal desejo).

Quando os nativos manifestavam o desejo de serem cristãos, iniciava-se uma nova fase da evangelização: a catequese. Nela, o candidato ao batismo era alfabetizado no idioma português e aprendia os fundamentos básicos da religião católica, assim como os seus preceitos morais contidos nos mandamentos de Deus e da Igreja. Da catequese, portanto, invariavelmente decorria uma aculturação entendida por muitos estudiosos como uma estratégia de adequação dos nativos à ordem política lusitana. No entanto, lida à luz dos preceitos salvíficos e da ausência do poder político português nas regiões onde ocorria, essa aculturação pode ser entendida como uma consequência

⁷⁹ FRÓIS, L. Carta do padre Luis Frões do Sacáy, a quatro de Outubro de 1568. In: GARCIA, J. M. (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580...* f. 250v.

⁸⁰ VAZ, J. Carta do padre Jorge Váz ao capitão de São Tomé (11/02/1549). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1532-1569)*. v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955, pp. 228-230.

natural da imensa preocupação dos missionários de formar cristãos menos predispostos a macularem o batismo, um grande desassossego da Igreja tridentina.⁸¹

A experiência mostrava aos missionários que a conversão sem a devida preparação colocava em risco a integridade doutrinal do batismo. Em seis meses de atividades no Congo, por exemplo, o padre Cornélio Gomes relatou que apenas um menino e três escravos moribundos havia sido batizados, “y la razon desto es por el probable peligro de se tornar á las costumbres antiguas (...), como lo tenemos experimentado en este reino”.⁸² O perigo dos batizados voltarem aos seus antigos costumes foi o mesmo motivo que levou o irmão Arias Brandão a relatar que, no Japão, primeiro os padres doutrinavam para depois batizar aqueles que pediam a conversão, “y este es el modo que aca se tiene con la gentilidad que primero an de saber la doctrina que los baptizen”.⁸³ Em 1570, ano em que Francisco Cabral assumiu o cargo de Superior da Missão do Japão, os inicianos foram orientados, entre outras coisas, a melhor preparar os catecúmenos para o batismo. Cabral queria assegurar que não houvesse a confusão do cristianismo com as crenças locais e que, uma vez batizados, os japoneses passassem a obedecer somente os jesuítas e não mais os parentes mais velhos, como era costume no local.⁸⁴

⁸¹ Para assegurar o teor salvífico do batismo, e ao mesmo tempo combater a sua vulgarização, o Concílio de Trento estabeleceu diversas normas para regular a prática do sacramento. O Cânon XX do *Decreto sobre a Salvação* do Concílio, por exemplo, previa a excomunhão daquele que considerasse que “o homem salvo não é obrigado a observar os mandamentos de Deus e da Igreja, (...) como se o Evangelho fosse mera e absoluta promessa de salvação eterna sem a condição de guardar os mandamentos”. Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 09.

⁸² GOMES, C. Carta do padre Cornélio Gomes a um padre de Portugal (29/10/1553). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... p. 296.

⁸³ BLANDÔ, A. Carta que escriuiro de Goa alos padres y hermanos dela cõpañia de Iesus em Portugal (23/12/1554). Trata-se de carta que compõe o documento “Copia de Vnas Cartas de algunos padres y hermanos dela compaña de Iesu que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil alos padres y hermanos dela misma compaña, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinhentos y cinquenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember. Por Ioan Aluarez. Año M.D.L.V”. In: MACHADO, D. B. (org.). *Noticias das sagradas missioens Executadas por Varões Apostolicos na China, Japão e Etiopia*. Collegiadas por Diogo Barbosa Machado, Abbade da Igreja de Santo Adriaõ de Sever, e Academico da Academia Real. Tomo I. Compreende do anno de 1555, até 1693, f. 10. A paginação dessa coleção também é feita por folhas.

⁸⁴ Entre as novas orientações de Cabral estavam a intensificação do trabalho de conversão dos nobres e das crianças e a adoção de um método de catequese que se aproximasse ao máximo dos costumes japoneses, o que exigia maior domínio da língua local. Sobre as ações de Francisco Cabral no Japão entre 1570 e 1581 ver BOURDON, L. *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mision japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérioritat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne: Fondation Calouste Gulbenkian; Paris: Centre Culturel Portugais, 1993, pp. 599-634. A respeito da introdução e desenvolvimento do cristianismo no Japão ver RIBEIRO, M. T. P. B. *A nobreza cristã de Kyûshû*. Redes de parentescos e ação jesuítica. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006; e HICHMEH, Y. S. S. O

Ainda em função desse risco, o padre Cornélio orientou Frutuoso Nogueira a não oferecer o “Santo Batismo” a nenhum congolês que não tivesse sido primeiramente catequizado. De acordo com suas instruções, os jesuítas deveriam saber se os pais de seus catecúmenos eram ainda gentios ou já cristãos. Se cristãos, os padres tinham que acompanhar o que eles ensinavam a seus filhos sobre a doutrina para não haver o risco das crianças voltarem aos costumes dos pais. Daí nasceu o projeto de Cornélio para a construção de um colégio destinado a, aproximadamente, seiscentas crianças filhas de “principais da terra” no reino africano.⁸⁵

A medida adotada pelo padre Cornélio não foi isolada. Pelo fato dos inacianos estarem em regiões onde não podiam contar com a justiça secular ou eclesiástica de Portugal para compelir os novos cristãos a praticarem um catolicismo ortodoxo, eles investiram esforços na criação de espaços onde pudessem controlar a conduta dos catecúmenos e dos nativos recém batizados. Daí nasceram os colégios jesuíticos, que eram simples ou suntuosas construções em uma aldeia,⁸⁶ vila ou cidade. Neles viviam crianças e adultos, muitas vezes os pais de catecúmenos também dispostos à conversão e que abandonavam seus afazeres para ajudarem nas atividades domésticas dos colégios.

Nos colégios jesuíticos, portanto, além da preparação para o batismo ocorria o policiamento dos novos cristãos para que eles não voltassem a cometer seus antigos “pecados”. Para isso, os padres contavam com o auxílio dos “bons cristãos”, nativos que mostravam vocação para a vida religiosa. Conforme indicação do padre Henrique Henriques, na costa da Pescaria eles ajudavam de diversos modos: pregavam aos catecúmenos e, quando necessário, chamavam os jesuítas para admoestar aqueles que cometiam algum mal à religião cristã com suas condutas. O padre disse que se espantava com a obediência e o amor que eles tinham pelos jesuítas, além da dedicação

cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

⁸⁵ Informações contidas em documento sem autoria: MISSÃO do padre Cornélio Gomes no Congo (1554). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II... pp. 356-366.

⁸⁶ Em nosso estudo, as palavras “aldeia” e “aldeamento” serão correntes e adotaremos os seguintes critérios de grafia: quando “aldeia” aparecer com a letra inicial minúscula, tratar-se-á de uma aldeia criada pelos próprios indígenas e onde os padres ou não atuavam ou pretendiam atuar tomando para eles a sua administração. Quando a palavra aparecer com a letra inicial maiúscula expressará o sentido de “aldeamento”, isto é, de uma aldeia ou criada pelos jesuítas ou por eles administrada. Isso porque, na documentação, os missionários faziam essa diferenciação para indicar se se tratava de uma “aldeia-missão” (aldeamento) ou um núcleo de povoamento nativo. A fim de evitar a excessiva repetição da palavra “aldeamento”, também faremos menção e esse núcleo evangelizador como “aldeia jesuítica” ou simplesmente como “Aldeia” sem o uso das aspas.

que tinham em fazer com que as crianças abandonassem os “ídolos”⁸⁷ de seus pais. Como? Ensinando orações na língua local e em latim, escrevendo na língua local sobre a encarnação de Jesus Cristo e auxiliando Henriques a percorrer a região para realizar pregações.⁸⁸

Mas, o intuito dos jesuítas não era simplesmente contar com o apoio dos “bons cristãos” na catequese e no policiamento de condutas no interior dos colégios. Os missionários esperavam, também, formar alguns “soldados de Cristo” para aumentar o contingente missionário no ultramar. Charles Boxer observa que a utilização dos nativos na evangelização foi um recurso comum dos jesuítas na Ásia. Além de suprir a carência de missionários, sempre em número reduzido no além-mar, os padres esperavam formar também um clero secular nativo na esperança de que pudessem ser mais ágeis na evangelização em função do conhecimento que tinham dos costumes e das línguas locais. No entanto, a questão foi motivo de intensos debates entre a Santa Sé, as Coroas ibéricas e as demais ordens religiosas. Muitos padres, inclusive alguns jesuítas, consideravam os asiáticos incapazes de exercerem o sacerdócio. Como consequência, muitas missões não conseguiram formar um clero nativo.⁸⁹

No Brasil, os jesuítas desenvolveram política semelhante, e é sintomático que a Companhia de Jesus tenha utilizado meninos órfãos de Portugal em suas atividades. Eles ajudavam na persuasão dos nativos quando da ostentação dos ritos católicos, mas também na catequese e nas atividades diárias de manutenção dos colégios.⁹⁰

A utilização dessas diferentes estratégias evangelizadoras variou em maior ou menor grau nessas diferentes regiões onde Portugal não exercia um domínio político efetivo, e obedeceu a fatores peculiares de cada missão. Em razão de inúmeros e particularizados problemas, muitos missionários que atuaram nessas regiões da África e da Ásia apontaram que a evangelização só teria sucesso se a Coroa portuguesa promovesse uma intervenção militar naqueles locais. E onde o domínio das armas não pôde ser usado como a melhor estratégia de conversão, como em Goa, a missionação

⁸⁷ Os inicianos chamavam de ídolos as personagens religiosas adoradas pelos nativos.

⁸⁸ Ver HENRIQUES, H. Cópia de vna carta que embio de la Índia el padre Enrique Enriquez, de la compañía de Iesu al padre maestro Simon preposito de la dicha cõpañia em Portugal, y alos hermanos de Iesu de Coimbra, trasladada de Portugues en castelhano... ff. 02-03.

⁸⁹ Ver BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica*... pp. 11-53.

⁹⁰ A exemplo das atividades realizadas pelos órfãos portugueses nas missões jesuíticas ver MELCHIOR, M. Carta que scriuiu de Malaca alos padres y hermanos dela compañía de IESV de Portugal (03/12/1554). Trata-se de carta que compõe o documento “Cópia de Vnas Cartas de algunos padres y hermanos dela compañía de Iesu que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil alos padres y hermanos dela misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano”... f. 18.

jesuítica muitas vezes se limitou a um trabalho de denúncia de ações que maculavam Cristo e sua Igreja, já que a ingerência de Portugal ou romperia ou não seria benéfica ao estabelecimento de relações diplomáticas necessárias à consolidação de seu império marítimo.⁹¹

E no Brasil? De que forma esses fatores norteadores e condicionantes das primeiras missões jesuíticas se refletiram em uma região também dominada politicamente por Portugal e onde a Companhia de Jesus era a única ordem religiosa autorizada a atuar na atividade missionária?

2.4. A MISSIONAÇÃO JESUÍTICA NO BRASIL (1549-1580)

À luz da comparação das missões jesuíticas nos domínios portugueses com aquelas ocorridas em regiões onde Portugal apenas estabelecia relações diplomáticas, pode-se considerar que a missão do Brasil foi singular.

Nas cartas jesuíticas do período entre 1542 e 1580 (e até posterior), é possível identificar o uso da metáfora da frutificação da vinha do Cristo. O termo “fazer-se fruto” é usado com frequência pelos missionários que atuaram no Oriente e no Novo Mundo e alude à possibilidade ou não de salvação dos “gentios”. Como bem observou Guilherme Amaral Luz, “fazer algum fruto significa, sempre, trazer almas para a Glória, e lavrar na vinha do Senhor significa sempre trabalhar para que se produza algum fruto”.⁹²

O uso dessa metáfora explica porque os inacianos identificavam os entraves à evangelização existentes em uma região como “males da terra”. Males porque vistos como ervas daninhas que precisavam ser eliminadas a fim de se “fazer algum fruto” na atividade apostólica. No Brasil, entretanto, há um elemento que as demais missões não tinham: as boas sementes que os missionários podiam lançar na esperança de colher “bons frutos” em momento oportuno.

Antes da sementeira, entretanto, era fundamental se preparar a terra, ou seja, eliminar suas “ervas daninhas”. Assim, seguindo a mesma lógica de ação baseada nos preceitos históricos e teóricos da evangelização empreendida na Ásia e na África, os inacianos primeiramente identificaram as estruturas sociais e as relações de poder

⁹¹ As especificidades das primeiras missões jesuíticas na Ásia, África e América são discutidas em SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 40-85.

⁹² LUZ, G. A. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 75.

estabelecidas no Brasil, e mapearam os principais pecados cometidos no local, para depois desenharem as estratégias de conversão mais adequadas àquela realidade.

Os jesuítas iniciaram as atividades apostólicas no Brasil em 1549. Com o apoio do poder temporal, se instalaram na Bahia e, nos anos seguintes, percorreram diversas regiões, como Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, São Vicente, Rio de Janeiro e Espírito Santo. O intuito dessas viagens era o de definir um local de ação. Por isso, os inicianos estabeleciam um primeiro contato com os nativos e faziam uma avaliação do estado material, humano e, principalmente, espiritual da região por onde passavam. Dessa avaliação nascia, invariavelmente, uma observação do modo de vida dos ameríndios. Mas, para além de sugerir um intuito meramente etnográfico, as descrições objetivavam a identificação dos pecados cometidos pela população local para, então, serem definidas as estratégias de sua conversão.

Entre os muitos costumes ameríndios vistos pelos jesuítas como “graves pecados” estavam o “apetite sensual”, que os padres acreditavam levar os indígenas à prática da poligamia e do incesto; o “apetite pela vingança”, que motivava as guerras intertribais; e o “apetite pela bebida”, que tornava os indígenas extremamente agressivos.⁹³ Para o padre João de Azpilcueta Navarro, esses “males” decorriam do fato de não haver, entre os índios, um superior: “têm tal lei entre si que, recebendo menor injúria dos Christãos, se juntam todos a vingal-a”.⁹⁴ E daí nascia, também, o mais “abominável” dos costumes “gentílicos”: a antropofagia. Manoel da Nóbrega contou que era a vingança e o ódio que os movia à guerra, e não a avareza, como entre os europeus. Quando os índios capturavam um adversário, davam-no às suas mulheres e o conservavam por algum tempo para, com cerimônia solene, comê-lo. Quando ocorria de matarem um adversário durante o combate, também o dividiam e o comiam ainda no afoito da batalha, e era nisto que “consiste toda a sua honra (...), é esta a sua felicidade”.⁹⁵

Além dos “apetites”, inclusive o para a carne humana, Luiz da Grã também acusou o nomadismo como um grande mal. O padre reclamou para Inácio de Loyola

⁹³ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549). In: _____. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 90-91; GRÃ, L. da. Carta a Santo Inácio. Da Baía, 27 de Dezembro de 1553. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p. 163; e NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551. In: NAVARRO, A. e outros. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 96.

⁹⁴ NAVARRO, J. de A. Carta escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 176.

⁹⁵ NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549). In: _____. *op. cit.*, p. 90.

que os silvícolas da Bahia e de Piratininga ficavam em uma aldeia durante três ou quatro anos, que era o tempo de duração de suas casas. Quando elas ficavam velhas, os nativos queimavam toda a aldeia e iam embora para outra região. Esta prática, para Grã, mostrava como eles eram inconstantes na vontade: ao partirem, esqueciam tudo o que lhes tinha sido ensinado, o que impedia a colheita de bons frutos na evangelização.⁹⁶

A inconstância dos silvícolas é tema corrente nas epístolas e em escritos de observadores leigos que a apontam como sua consequência o fato dos nativos serem fracos na memória e indolentes na vontade de abraçar a fé de Cristo. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro deu especial atenção ao tema e observou que, de um modo geral, essas duas potências da alma, a memória e a vontade, anunciavam a dificuldade de conversão porque delas originavam, aos olhos dos europeus, um modo de vida bárbaro e pecaminoso entre o gentio. Assim, a inconstância acabou por ser uma das principais características atribuídas aos ameríndios que, no imaginário europeu, era usado como explicação à dificuldade da cristianização dos indígenas. No entanto, conclui o pesquisador, aquele comportamento identificado como “inconstância”, antes de tudo “era o resultado da adesão profunda [dos indígenas] a um conjunto de crenças”⁹⁷ da religião tupi-guarani que os missionários identificavam simplesmente como “maus costumes”, isto é, os portugueses não entendiam que a conduta dos indígenas decorria de uma arraigada vivência dos “brasis” em uma cultura baseada na sociologia da troca: as relações sociais eram ditadas na cessão e no recebimento de benefícios materiais e, para além desses, não-materiais (valores como a honra).⁹⁸

Diante desse modo de vida inconstante e “pecaminoso”, os jesuítas adotaram as mesmas técnicas persuasivas usadas em outras missões na Ásia e na África. Isso porque, os habitantes desses diferentes continentes não eram avaliados em função de suas peculiaridades, mas sim a partir de um único fundamento teológico que fazia de toda a população de além-mar um único e homogêneo bloco à espera de salvação, já que constituído por aquele tipo humano definido pelos teólogos da *Mater Ecclesia* simplesmente como “pagão”.⁹⁹

⁹⁶ Ver GRÃ, L. da. Carta a Santo Inácio. De Piratininga, 7 de Abril de 1557. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 183; e GRÃ, L. da. Carta a Santo Inácio. Da Baía, 27 de Dezembro de 1553... pp. 164-165.

⁹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 192.

⁹⁸ Ver diferentes passagens de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *op. cit.*, pp. 183-264.

⁹⁹ Quando os jesuítas identificavam as diferenças de costumes da população do Oriente e do Novo Mundo era para indicar a maior ou menor possibilidade de se fazer fruto com eles.

Assim, as atividades de evangelização no Brasil se iniciaram com a visita dos inacionos às aldeias. Os missionários se repartiam entre as diversas capitanias para chegar aos “índios do sertão” (do interior do continente), os quais os padres tinham a notícia de que andavam vestidos e que não comiam carne humana, fatores que, acreditavam, os tornavam mais aptos para a conversão.¹⁰⁰

Ao chegarem às aldeias, os padres se dedicavam ao estudo do idioma local. De acordo com Nóbrega, ainda em 1549 os missionários foram orientados a viver nas aldeias para aprenderem a língua e nela doutrinar os indígenas.¹⁰¹ E, enquanto não a aprendiam, eles podiam utilizar intérpretes para realizar pregações e missas. Azpilcueta Navarro, por exemplo, informou que na Bahia havia traduzido, com a ajuda dos “línguas” (tradutores), alguns artigos da fé como a criação do mundo, a encarnação, os mandamentos da Lei e orações.¹⁰² Mais tarde, em 1560, Luiz da Grã assumiu o cargo de Provincial do Brasil e passou a exigir que todos os jesuítas, quaisquer que fossem suas posições hierárquicas, soubessem o idioma tupi.¹⁰³

Quando os missionários adquiriam conhecimento suficiente sobre o idioma, e principalmente quando criavam um vínculo com a tribo, eles passavam a doutrinar os indígenas e a promover “disputas” com os pajés e caraíbas. Os sacerdotes tupis eram vistos não apenas como um “principal da terra”, mas principalmente como uma “erva daninha”. Afinal, os padres haviam identificado que a religiosidade que anunciavam era um dos fatores que fomentava o nomadismo e a guerra intertribal. Assim, nas disputas, os padres visavam, ao mesmo tempo, demonstrar as “verdades” do catolicismo e a consequente conversão desses sacerdotes.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Sobre a organização e distribuição dos jesuítas nas aldeias da costa brasileira no século XVI conferir NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos (1551). In: _____. *op. cit.*, p. 115.

¹⁰¹ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549). In: _____. *op. cit.*, p. 73.

¹⁰² NAVARRO, J. de A. Extracto de uma carta da India do Brasil a 28 de Março de 1550. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 76. O padre prometeu enviar esses escritos para os irmãos de Coimbra em 1551. Ver NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 97. Cartas subsequentes não acusam se eles chegaram a Portugal.

¹⁰³ O padre João de Mello confirmou a obrigatoriedade do estudo da “arte da língua brasílica que compoz o irmão Joseph”, e que dentro de um ano todos os padres e irmãos, sem exceção, deveriam falar o idioma. Já o padre Ruy Pereira indicou que todos eram obrigados a estudar a língua brasílica no mínimo uma hora por dia. Ver MELLO, J. de. Carta que escreveu para o Padre Gonçalo Vaz, preposito da casa de S. Roque da Companhia de Jesus em Lisboa, do Brasil aos 13 de Setembro de 1560. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 279; e PEREIRA, R. Carta aos Padres e Irmãos da Companhia na Província de Portugal, da Bahia a 15 de Setembro de 1560. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 296.

¹⁰⁴ São vários os exemplos de “disputas” realizadas com os pajés no Brasil. A título de exemplo ver NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)..., p. 95.

Além da “disputa”, os missionários usavam a pregação como recurso persuasivo. Da aldeia onde viviam, eles visitavam regularmente outras circundantes e, em cada uma delas, paravam para comer, dormir e pregar a partir de uma estratégia muito bem elaborada: ao anoitecer, momento em que os indígenas paravam para descansar, os padres começavam a pregação à maneira de uma conversa em tom familiar. Nesse momento, segundo Nóbrega, os padres anunciavam o reino do Céu e convidavam as crianças e seus pais para aprender a ler e escrever e, conjuntamente, conhecer a doutrina cristã.¹⁰⁵

Com esse modo de pregar, os inacianos procuravam persuadir os “principais da terra” e as crianças, como era feito em outras áreas de atuação dos inacianos no além-mar. Os padres esperavam que, com a conversão dos chefes tribais, eles abandonassem os hábitos e costumes tidos como pecaminosos e, assim, servissem de exemplo para os demais indígenas da tribo.¹⁰⁶ Já as crianças, talvez o principal público alvo dos inacianos no Brasil, Nóbrega comentou que muitos pais ficavam contentes com o fato dos filhos serem educados pelos padres. Bem doutrinados e acostumados em virtude, seriam “firmes e constantes”, diferentemente dos genitores. Por isso, Nóbrega mandou construir casas específicas para se ensinar essas crianças, e em muitos momentos esse foi o meio mais indicado para a conversão do “gentio”.¹⁰⁷

Nas casas para os meninos residiam os indiozinhos e os filhos dos portugueses que viviam com os ameríndios no interior do continente.¹⁰⁸ Algumas crianças auxiliavam os missionários ensinando a doutrina para os mais velhos da aldeia, mas normalmente essa tarefa era designada aos filhos dos indígenas, porque as crianças mestiças ajudavam como “línguas” (intérpretes) e como guias nas empreitadas de exploração do sertão.¹⁰⁹

Para atrair cada vez mais catecúmenos aos colégios, os jesuítas também usavam a exteriorização do culto religioso. As missas eram realizadas com o coro dos meninos e

¹⁰⁵ NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... pp. 91-93.

¹⁰⁶ Houve um caso em que os jesuítas permitiram que o “principal” de uma aldeia se sentasse à mesa na hora das refeições. Em retribuição, o homem passou a ajudar os padres na evangelização. Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 74.

¹⁰⁷ Ver NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos (1551)... pp. 114-115; e NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1552). In: _____. *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁸ Nóbrega comentou que em dois anos de atividades muitos meninos já haviam sido recolhidos, mas a esperança era de que se recolhessem todos, principalmente em Pernambuco, local em que eram muitos os “mestiços” vivendo nos “bárbaros” costumes. Ver NÓBREGA, M. da. A’ El-Rei [D. João III] (1551). In: _____. *op. cit.*, pp. 123-124.

¹⁰⁹ Dados oferecidos em NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559). In: _____. *op. cit.*, p. 179; e NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos (1551)... pp. 114-115.

as procissões com músicas, danças portuguesas e com as ruas adornadas com ramos desde a entrada da cidade até a porta da igreja. Nos dias de festas religiosas, ou nas celebrações de casamentos e batismos, esse ritual ostentador atraía os índios que, ao final, pediam para serem cristãos.¹¹⁰ Eles ficavam espantados, de acordo com Nóbrega, “de ver a majestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda”.¹¹¹ Os meninos órfãos enviados de Lisboa também atuavam na persuasão dos ameríndios, porque “com seus cantares atraem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos”¹¹² durante as missas. Nas festas religiosas, entravam na cidade cantando cantigas de glória ao Senhor, como ocorreu na procissão encomendada por Simão da Gama e Bastião da Ponte em São Paulo, em 1559.¹¹³

Mas, assim como acontecia nas missões nas regiões onde Portugal estabelecia relações de parentesco espiritual na Ásia e na África, somente quando os silvícolas manifestavam o desejo de serem cristãos é que se iniciava a catequese. Obedientes aos princípios teológicos do batismo, os jesuítas não ofereciam o sacramento simplesmente com a manifestação da vontade do indivíduo, porque era necessário “ser[em] primeiro instruídos na Fé”.¹¹⁴

A catequese durava o tempo necessário do indivíduo se mostrar apto a receber o batismo, ou seja, quando os catecúmenos abandonassem seus “maus costumes” e dessem mostra de ter aprendido os preceitos de Deus e da Igreja. José de Anchieta foi enfático ao mencionar que os nativos de Piratininga “importunam muito por o santo batismo, mas tem-se muito aviso de não batizá-los até haver deles muita experiência”.¹¹⁵ O padre se referia ao perigo de se batizar os indígenas e eles voltarem a cometer seus antigos “pecados”, daí Nóbrega explicar a D. João III o motivo pelo qual os jesuítas não batizavam em massa, como em Goa: “porque não nos parece bem baptisar muitos em

¹¹⁰ Ver como exemplo dessas festas religiosas NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549). In: _____. *op. cit.*, p. 86.

¹¹¹ NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 75. O padre Navarro também contou que, depois de uma procissão na Bahia, os nativos que dela participaram manifestaram o desejo de serem cristãos e prometeram ser firmes na fé e viver conforme os ensinamentos dos padres. Ver NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 98.

¹¹² NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos (1551)... p. 115.

¹¹³ Caso relatado em NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)... p. 182.

¹¹⁴ NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 99.

¹¹⁵ ANCHIETA, J. de (1534-1597). Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 82.

multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior condenação sua, e pouca reverência do Sacramento do Baptismo”.¹¹⁶

São várias as menções, nas cartas jesuíticas, à necessidade dos gentios se mostrarem aptos para serem batizados. Em 1549, por exemplo, Nóbrega mencionou que 100 almas já haviam recebido o sacramento porque eram aquelas mais seguras para isso, e havia cerca de 600 ou 700 catecúmenos prontos para recebê-lo porque estavam preparados em tudo, e “desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o batismo”.¹¹⁷ Em 1557, há nova menção de Nóbrega à preparação para o batismo quando do seu relato das atividades dos padres Navarro e Antonio Pires. Eles percorriam as aldeias onde havia escolas, e o “trabalho que se com elles leva é dispor-os e fazer-os capazes do baptismo, para que quando parecer bem, dar-lh’o”,¹¹⁸ e o próprio Navarro confirma a prática. Ao relatar suas atividades, disse que visitava as aldeias para “ensinar a doutrina christã e fazer christãos os que estiverem aptos para receber o sacramento do Baptismo”.¹¹⁹

Aplicar o batismo aos “gentios”, como se observa, exigia um longo processo de preparação, diferentemente do simples ato sacramental oferecido aos recém-nascidos filhos de cristãos ou aos mouros e africanos escravizados. Para a Igreja, as crianças nasciam impuras porque eram descendentes de Adão, portanto, herdeiras do seu pecado.¹²⁰ Como não tinham a “idade da razão” para manifestar o desejo pelo batismo, reservava-se a elas os sacramentos da Eucaristia, tanto que o Concílio de Trento enfatizou que a comunhão não era para ser dada às crianças antes que elas atingissem a “idade da razão”,¹²¹ e que seria excomungado aquele que perguntasse à criança, quando ela chegasse a tal idade, se elas consideravam como boas as promessas que seus padrinhos fizeram em seu nome quando do batismo.¹²² Já para o batismo dos escravizados exigia-se, além da simples aspersão da água batismal, a aceitação do

¹¹⁶ NÓBREGA, M. da. A’ El-Rei D. João (1552). In: _____. *op. cit.*, p. 135.

¹¹⁷ NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 72. Sobre a questão conferir também NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... p. 92; e NÓBREGA, M. da. Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara. Do sertão de S. Vicente, 31 de Agosto de 1553. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 51.

¹¹⁸ NÓBREGA, M. da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio. In: _____. *op. cit.*, p. 158.

¹¹⁹ NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... p. 99.

¹²⁰ Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 01.

¹²¹ Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXI... p. 02.

¹²² Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VII... p. 03.

indivíduo com idade superior a 10 anos. Não havia a necessidade de sua preparação porque o reino português se valia de documentos pontifícios que não obrigavam o mesmo processo imposto ao batismo dos “pagãos”. O Breve *Pro Parte Tue*, de Júlio II, por exemplo, concedia a D. Manuel a utilização do trabalho de “infieis” desde que fosse para o proveito da propagação da fé católica, ou seja, somente poderiam ser escravizados para conhecerem a fé de Cristo e, assim, serem salvos.¹²³ Em oposição à orientação da Santa Sé de administrar o batismo aos mouros e negros que desembarcassem no porto de Lisboa,¹²⁴ as *Ordenações* de D. Manuel consideravam a decisão do escravo, com mais de 10 anos, de não receber o batismo. Embora o documento obrigasse os senhores a batizar seus “negros da Guiné”, a pena de perdê-los não seria aplicada caso a decisão do cativo fosse tomada diante de testemunhas e do cura da igreja. Os filhos dos escravos, entretanto, precisavam ser batizados mesmo sem o consentimento próprio ou dos pais.¹²⁵

Embora não haja muitas referências dos inacianos sobre os africanos escravizados presentes no Brasil, o padre Antonio Pires fez menção, em 1552, às atividades religiosas praticadas com a “escravaria de Guiné” em Pernambuco. Presentes na capitania desde 1532, participavam de uma confraria do Rosário, frequentavam as missas e as festas religiosas, aprendiam a doutrina e ouviam as pregações do jesuíta. Pires não indicou a forma como haviam sido batizados porque, provavelmente, já haviam recebido o sacramento quando do desembarque nos portos da colônia ou de Portugal.¹²⁶

De qualquer modo, a distinção na aplicação do batismo dos “pagãos” fica bastante evidente quando Anchieta alertou sobre os cuidados que os missionários deveriam ter antes de administrar o sacramento também para os moribundos,¹²⁷ ou seja, da necessidade de ter o seu consentimento para isto. E todo o cuidado que os inacianos

¹²³ BREVE *Pro Parte Tue* (31/01/1508). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963, pp. 29-30.

¹²⁴ BULA *Eximie Deuotionis* (07/08/1513). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II... pp. 62-64. O documento instituiu que o vigário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, da Ordem de Cristo, deveria batizar, como dito, os mouros e negros que chegassem ao porto de Lisboa.

¹²⁵ Ver ORDENAÇÕES do Senhor D. Manuel, Liv. IV, Título XCIX: “Batismo dos escravos da Guiné” (24/03/1514). In: BRÁSIO, A. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II... pp. 69-70.

¹²⁶ PIRES, A. Carta de Pernambuco de 5 de Junho de 1552. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, pp. 149-150.

¹²⁷ Ver ANCHIETA, J. de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 155. Exemplos semelhantes desta indicação podem ser vistos em NAVARRO, J. de A. Carta da cidade do Salvador do anno de 1551... pp. 96-97; e CORREIA, P. Carta de S. Vicente, 18 de Junho de 1554. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 172.

demonstravam ter para oferecer o batismo aos nativos revela que os recursos persuasivos, em muitos casos, foram úteis para que os ameríndios manifestassem o desejo de aderir o catolicismo.

Visando a criação de um espaço de controle de condutas, os jesuítas criaram os aldeamentos. Neles, os missionários preparavam os catecúmenos ao batismo e policiavam os batizados para que eles não voltassem a cometer seus antigos “pecados”. No entanto, os aldeamentos visavam, também, afastar os indígenas da convivência com colonos e padres seculares de conduta desviantes, outros dois “males da terra” identificados pelos inacianos no Brasil.

Os aldeamentos eram erguidos em locais estratégicos. Os padres escolhiam uma grande aldeia localizada entre uma vila e outras tribos da região para que pudessem prestar assistência religiosa tanto aos indígenas quanto aos colonos. Conforme a necessidade, os padres também criavam aquilo que eles identificavam como “Aldeia”, ou seja, eles erguiam uma aldeia com indígenas de diferentes regiões da colônia e que já haviam sido catequizados.¹²⁸ Por esta razão, esses espaços de controle podem ser entendidos como uma espécie de “quartel general” das atividades missionárias de cada capitania. Os índios que manifestavam o desejo pelo batismo eram levados para os aldeamentos e lá passavam a viver um cotidiano ditado pelos inacianos e pela religião católica: a passagem do tempo era controlada pelas atividades religiosas como as missas, sermões noturnos, confissões, comunhões e demais ritos que tinham dia e horário para acontecerem.¹²⁹

Ora, esses recursos persuasivos utilizados na missão do Brasil eram os mesmos empregados na atividade missionária em regiões onde Portugal não tinha domínio político efetivo. E se o Brasil era um domínio ultramarino português, assim como Goa, por que então não se usou a conversão em massa e forçada (ou seja, que dispensava o uso da persuasão) e a coerção à prática de um catolicismo ortodoxo e reformado (tridentino), ação que contava, inclusive, com o apoio do Santo Ofício da Inquisição?

¹²⁸ A primeira casa dos jesuítas na Bahia foi erguida em um aldeamento em 1549. Ela acolhia 200 catecúmenos e contava com o auxílio de cinco escravos e de um soldado que já fazia os exercícios espirituais. Ali também fizeram uma igreja para ensinar os novos cristãos. Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... pp. 83-84.

¹²⁹ A exemplo, ver ANCHIETA, J. de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560... p. 162. Voltaremos a discutir os aldeamentos mais profundamente no Capítulo 5.

Assim como ocorreu em Goa, a missão do Brasil teve início no mesmo momento em que se implementou, também, uma ampla reforma administrativa. Enquanto os jesuítas chegaram ao domínio asiático juntamente com Martim Afonso de Souza, novo vice-rei do Estado da Índia que levava instruções de enfeixar o poder nas mãos de D. João III, no Brasil eles desembarcaram com Tomé de Sousa, primeiro Governador-Geral. O Governo-Geral era um novo sistema administrativo que imbricava os sentidos políticos e religiosos das reformas promovidas por D. João III em Portugal e em seus domínios de além-mar. Além do intuito de executar a missão salvífica da qual estava imbuído, o monarca luso pretendia povoar definitivamente a América e nela incrementar a produção açucareira, uma vez que o Brasil era uma colônia de ocupação portuguesa incipiente.¹³⁰

Entretanto, diferentemente do que acontecia em Goa, onde os missionários contavam com um poder temporal já estabelecido e consolidado em suas estruturas materiais, no Brasil ainda não havia um efetivo militar suficiente para que os inácianos pudessem fazer uma conversão em massa e forçada e, principalmente, usar o poder militar para zelar pela ortodoxia da fé praticada pelos novos cristãos e pelos portugueses em estada na região. Para se ter uma ideia, a expedição de Tomé de Sousa contava com três naus e um efetivo aproximado de 1000 pessoas. Entre essas estavam 6 jesuítas, cerca de 300 funcionários régios (entre homens de armas e homens de diversos ofícios), 280 colonos e 400 degredados.¹³¹ Assim, diante dos “males da terra” evidenciados na região, os inácianos tiveram que combinar a persuasão a mecanismos de controle ainda limitados que o Governo-Geral podia lhes oferecer.

Os padres entendiam que a presença de “feiticeiros” (pajés e caraíbas) nas tribos, assim como a conduta desviante de colonos portugueses e do clero secular dificultava a conversão dos nativos porque suas ações estimulavam os ameríndios a manterem seu modo de vida tradicional. A esses “males”, somava-se também a pobreza material da terra, já que, no início, os inácianos dependiam de dízimos e doações para manterem suas atividades no além-mar.

¹³⁰ Sobre o Governo-Geral ver ABREU, J. C. de. *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 55-64 (a primeira edição da obra é de 1907); CALMON, P. *História do Brasil*. v. I. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963, pp. 214-216; HOLANDA, S. B. de. A Instituição do Governo-Geral. In: _____ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 123-132; e FAORO, R. *op. cit.*, pp. 137-141.

¹³¹ Esses dados podem ser confrontados em CALMON, P. *História do Brasil*. v. I... pp. 220-221; e PIERONI, G. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 37.

Para combater essas “ervas daninhas”, então, os jesuítas adotaram tanto os recursos persuasivos já utilizados em outros espaços quanto meios que só eram possíveis dentro da relação de domínio político que Portugal estabeleceu com o Brasil. A afirmativa é sugestiva à luz dos métodos utilizados para anular a influência que os pajés exerciam sobre os ameríndios. Em um primeiro momento, como dito, os missionários realizavam a “disputa” com os sacerdotes tupis. Mas, quando ela não se mostrava eficaz, os padres também utilizavam a pregação voltada à admoestação do “feiticeiro”, ou seja, na prédica os jesuítas liam as penas do direito para o “crime” de anunciar “coisas demoníacas”. E, se mesmo assim o pajé não se “emendasse”, seu nome era levado ao Ouvidor Geral, que o punia conforme a gravidade da infração.¹³²

As punições, que também eram dadas aos colonos que infringiam as leis religiosas, eram as mais variadas. Iam desde a “disciplina” em público (penitência),¹³³ o cárcere,¹³⁴ e até mesmo a pena de morte, como ocorreu com um índio homicida. Por ter tirado a vida de um cristão, ele foi colocado à boca de uma bombarda e estilhaçado. A severa punição, segundo Nóbrega, colocou medo nos índios e nos colonos que, depois do ocorrido, não foram mais às aldeias causar os “escandalos que aos Índios davam, andando pelas suas terras”.¹³⁵

Diferentemente do que ocorria em Goa, a punição no Brasil não era um recurso de conversão forçada ou de eliminação de indivíduos/grupos que apresentavam risco ao trabalho apostólico. O reduzido contingente do poder temporal na colônia americana fazia com que os inicianos usassem o castigo público como forma de instituir o medo. A punição daqueles que cometiam crimes civis e eclesiásticos era um recurso persuasivo baseado no exemplo, já que a terra não estava aparelhada material e humanamente como a Goa de Xavier para usar a força bruta na evangelização. Lembremos, a punição pública estava prevista nas leis portuguesas e era prática comum no reino, que também utilizava a pedagogia do medo através dos poderes civis e eclesiásticos. Este último, representado pelo Santo Ofício, além da catequização

¹³² Um bom exemplo de punição de um feiticeiro que não reconheceu as pregações jesuítas pode ser visto em NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)... pp. 189-190.

¹³³ Essa, por exemplo, foi a pena dada a um índio que “levantou santidade” e saiu a pregar entre as aldeias. Ver NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559)... pp. 180-181.

¹³⁴ Conferir NÓBREGA, M. da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio... pp. 158-159. O documento relata a prisão de um “feiticeiro”.

¹³⁵ NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549)... p. 94.

utilizava o medo e a vigilância como um poderoso recurso de normatização social.¹³⁶ No parecer de Nóbrega, castigar os infratores da fé conforme a justiça *Del-Rei* era uma necessidade, porque “por amor é mui difficultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo”.¹³⁷

Assim como a condição de domínio político permitiu aos inacianos usarem a justiça temporal a favor da evangelização, o intuito da Coroa de povoar seu domínio americano abriu espaço para os missionários recorrerem ao pedido de contingente humano e de recursos materiais como uma forma de combater aqueles “males da terra” que a justiça civil não podia eliminar. Esses meios eram indicados pelos missionários como “boas sementes” que eles podiam lançar na terra a fim de se fazer fruto na atividade apostólica.

Comparado à extensão territorial do Brasil quinhentista, e à quantidade de índios com os quais os inacianos não conseguiram estabelecer contato, o número de missionários nos trópicos era considerado sempre reduzido e limitado para atender a todas as necessidades espirituais da terra. Assim, os jesuítas fizeram inúmeras solicitações de padres da Companhia para a missão¹³⁸ e, mesmo com a chegada de novos jesuítas, a quantidade era tida sempre como insuficiente para acudir os silvícolas e os portugueses, ou para obedecerem à determinação régia de sempre haver um padre da Companhia nas expedições de entrada no sertão.¹³⁹ Por esta razão, os padres pediam também o envio de meninos órfãos de Portugal. Sob os cuidados dos missionários, seriam educados para a vida religiosa e, se não tivessem vocação religiosa, poderiam ser preparados para a lide colonial aprendendo ofícios diversos.¹⁴⁰

A Companhia de Jesus enviou alguns órfãos de Lisboa para o Brasil, mas poucos tinham vocação religiosa ou não encontravam um ambiente favorável ao desenvolvimento dessa aptidão porque, de acordo com Anchieta, a sensualidade das indígenas não permitia. Em Pernambuco, por exemplo, muitos dos rapazes que

¹³⁶ Ver, a exemplo dessa prática realizada pela Inquisição em Portugal, PIERONI, G. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 11-19.

¹³⁷ NÓBREGA, M. da. Quadrimestre de Janeiro até Abril de 1557, ao Padre Ignacio... pp. 158-159.

¹³⁸ Ver, a exemplo desses pedidos, NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 82; e NÓBREGA, M. da. Ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal. Da Baía, 10 de Julho de 1552. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 27.

¹³⁹ A exemplo das cartas que acusam a chegada de missionários ver NAVARRO, J. A. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550... p. 79.

¹⁴⁰ A exemplo desses pedidos ver GRÃ, L. da. Alguns capitulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561. Recebida a 5 de Março de 1562. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 318.

manifestaram o propósito de abraçar o sacerdócio fugiram para o sertão para fornicarem com as índias das tribos ainda “selvagens”.¹⁴¹

Por conta dessa realidade, os padres procuraram admitir jesuítas no Brasil, fossem portugueses em estada na região ou os órfãos da terra, mestiços ou indígenas, política semelhante adotada em outros espaços de atuação dos inacianos, como vimos. Como entre esses também havia poucos propensos ao sacerdócio, Nóbrega e Anchieta sugeriram o envio dos mestiços e indígenas para a Europa, onde poderiam ser preparados para a Companhia de Jesus sob a alegação de que no Velho Continente havia menos ocasião para o pecado. Anchieta foi contundente ao demonstrar a importância da boa preparação dos órfãos, porque eram deles que saíam os intérpretes, mas os “ruins destroem o edificado”.¹⁴²

Pode-se associar esta preocupação dos inacianos em aumentar o número de missionários no Brasil à condição de penúria moral do clero secular da terra. Os jesuítas entendiam que, se os seculares acudissem às necessidades religiosas dos colonos, eles poderiam concentrar seus esforços na conversão do gentio. No entanto, os inacianos não abriram mão de resolver o problema apenas com o aumento do seu quadro institucional, pois procuraram instituir um aparelho eclesiástico eficiente com o pedido de um bispo e até mesmo de inquisidores.¹⁴³

Na ótica inaciana, um outro “mal da terra” não era possível de ser combatido com a justiça: a pobreza da terra. Em 1549, os missionários encontraram uma região extremamente carente de recursos materiais indispensáveis para a atividade missionária. Tão logo se instalaram na Bahia, os padres começaram a pedir vacas e escravos ao rei, porque em muitas capitanias os moradores não podiam lhes ajudar a manter as casas da

¹⁴¹ Ver ANCHIETA, J. de. Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554... p. 77.

¹⁴² ANCHIETA, J. de. Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554... p. 78. A este respeito ver, também, ANCHIETA, J. de. Ao Padre Mestre Inacio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de Jesus, de Piratininga, Julho de 1554... p. 78; e NÓBREGA, M. da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 59. Sobre a admissão de jesuítas no Brasil conferir PEIXOTO, A. Missão Jesuítica ao Brasil de 1549 a 1568. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, pp. 70-73. Sobre os órfãos enviados de Lisboa, e os recolhidos na terra NAVARRO, J. de A. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550... p. 78; e PIRES, A. Carta da capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de Agosto de 1551. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 110.

¹⁴³ Sobre os pedidos ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 83; e NÓBREGA, M. da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550). In: _____. *op. cit.*, p. 111. O pedido de bispo foi atendido em 1551. Com a chegada de D. Pero Fernandes, entretanto, teve início uma querela religiosa com Nóbrega envolta em disputa de autoridade e em questões doutrinárias. Tendo falecido em 1556, o bispo foi substituído em 1559 por D. Pedro Leitão. De qualquer modo, os pedidos dos inacianos relativos ao clero secular estavam voltados à tentativa de dinamizar a justiça com a inserção do seu braço secular no Brasil e, dessa forma, neutralizar a influência negativa exercida pelos sacerdotes e colonos sobre os nativos.

Companhia.¹⁴⁴ Para as atividades corriqueiras, os padres requisitaram desde ferramentas, sementes, livros e todos os utensílios usados em uma igreja.¹⁴⁵

Embora o pedido de simples objetos nos pareça algo simples, era o indicativo de que a extrema carência material da colônia apontava, para os inácianos, que a evangelização dependia de uma terra aparelhada materialmente.¹⁴⁶ Tanto é que a esses simples objetos seguiam-se solicitações de maior soma. Em 1553, por exemplo, Nóbrega pediu para o mestre Simão Rodrigues intervir junto ao papado para que os jesuítas recebessem as terras deixadas por Álvaro de Magalhães. Afinal, o colono havia deixado sua fazenda em testamento para a Companhia, mas o núncio baiano a havia requerido.¹⁴⁷

Até 1580, os jesuítas conquistaram vários benefícios para a manutenção da atividade missionária no Brasil. Em 1552, por exemplo, D. João III publicou um Alvará que ordenava os colonos a darem mantimentos e vestuário para os missionários da Companhia de Jesus mensalmente. Um novo documento de 1557 ordenou o pagamento de dinheiro e de alimento anualmente aos jesuítas. Já o Alvará de D. Manuel, de 1564, previa a redízima de todos os dízimos da colônia para a manutenção dos colégios da Companhia de Jesus. Os padres também se beneficiaram de uma autorização papal de 1579 para aforar todas as terras da Companhia no Brasil, desde que a renda gerada com elas fosse utilizada estritamente para a manutenção dos colégios.¹⁴⁸

A persuasão utilizada pelos padres nos pedidos de recursos materiais à Coroa portuguesa também era usada para conseguir junto aos Governadores-Gerais licença para a construção dos aldeamentos. Os padres argumentavam que a punição pública exercia apenas a função de instituir o medo. Por isso, a aplicação da justiça não era

¹⁴⁴ Ver NÓBREGA, M. da. A' El-Rei [D. João III] (1551)... p. 126.

¹⁴⁵ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... pp. 85-86; NÓBREGA, M. da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 84; e GRÃ, L. da. Alguns capítulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561... p. 318.

¹⁴⁶ São muitas as indicações do recebimento de objetos, escravos e gado para o sustento das igrejas e colégios. Como exemplo ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 111; e NÓBREGA, M. da. Para o Padre Provincial de Portugal (1552). In: _____. *op. cit.*, pp. 129-130.

¹⁴⁷ Ver NÓBREGA, M. da. Ao P. Mestre Simão Rodrigues. De S. Vicente, Domingo da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]. In: LEITE, S. S.J. (org.). *op. cit.*, p. 37.

¹⁴⁸ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1552)... pp. 138-139; PEIXOTO, A. Synopse da Historia do Brasil e da Missão dos Padres Jesuitas, de 1549 a 1568. In: NAVARRO, A. e outros. *op. cit.*, p. 54; CARVALHO, L. R. de. Ação missionária e educação. In: HOLANDA, S. B. de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I... pp. 160-161; e MERCURIANO, E. Cópia de uma de N. P. para o P. Provincial José de Anchieta. Roma, 19 de agosto de 1579. In: ANCHIETA, J. de. *Cartas: correspondência ativa e passiva*... pp. 296-297 (há uma cópia do Breve de Gregório XIII nesta carta).

eficiente para corrigir a instabilidade causada pelas ações dos “pajés” e dos portugueses que incitavam os indígenas a desobedecerem aos evangelizadores e a guerrear entre si ou contra o poder temporal. Desse modo, os jesuítas conseguiam apoio para a construção e manutenção desses espaços de controle que funcionavam, também, como ambientes de proteção dos catecúmenos e dos novos cristãos da ação dos “males da terra”.

Mas, desses pedidos de bens materiais e escravos sobressaía outra necessidade da evangelização: o aparelho humano da terra. Os padres entendiam que se a terra fosse definitivamente ocupada pelos portugueses, a evangelização teria um êxito maior do que o batismo dos moribundos que, na maioria dos casos, era o que se podia fazer com os silvícolas que não viviam nos aldeamentos. Inicialmente, foram solicitados homens de ofícios (carpinteiros, ferreiros, etc.) que construíssem casas, colégios e igrejas. Nóbrega lembrou que esses deveriam já chegar ao Brasil com o dinheiro do serviço, porque mesmo que o rei mandasse alvará para o pagamento, o Governador não teria recursos para tal. Além dos oficiais, foram solicitados tecelões para se aproveitar o algodão da terra e um petítório de roupas para que os irmãos de Coimbra não recebessem a triste notícia que, “por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser cristã e conhecer seu Criador e Senhor e dar-lhe glória”.¹⁴⁹

Ao fazerem seus pedidos, os jesuítas indicavam a necessidade desses homens serem casados, o que “muito viria a proposito para a paz e a conversão dos Gentios”;¹⁵⁰ e, principalmente, que viessem com suas famílias para o Brasil. Se isto fosse feito, os padres entendiam que viriam para se fixar definitiva na terra, teriam afeição a ela e aos nativos, e contribuiriam à sua conversão.¹⁵¹ Essa, pois, era uma clara intenção de mudar o perfil dos colonos e de se evitar a ocorrência de práticas heterodoxas no Brasil. E dos pedidos daí advindos, talvez o mais importante tenha sido o de mulheres brancas para o casamento. Em 1561, Luiz da Grã fez referência à chegada de órfãos e órfãs de Lisboa: os meninos, segundo o padre, os colonos pediram para a lide militar; e as mulheres, para o casamento.¹⁵² Nesse caso, Portugal fez a opção de enviar as filhas de funcionários

¹⁴⁹ NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549)... p. 74. Para o Rio de Janeiro, Nóbrega solicitou o envio de moradores e não de soldados. Com pessoas estabelecidas no local, acreditava o padre, construiriam uma cidade que, se feita em local estratégico, acudiria as capitâneas de São Vicente e Espírito Santo. Ver NÓBREGA, M. da. Ao Infante Cardeal [D. Henrique] (1560). *In*: _____, *op. cit.*, p. 227.

¹⁵⁰ NAVARRO, J. de A. Extracto de uma carta da Índia do Brasil a 28 de Março de 1550... p. 79.

¹⁵¹ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549)... p. 85.

¹⁵² GRÃ, L. da. Alguns capitulos de uma carta pera o padre doutor Torres de 22 de Setembro de 1561... p. 319.

régios mortas em serviço que eram abrigadas em instituições de caridade mantidas pelo reino. Em estudo sobre a função da população marginal lusitana na constituição e manutenção do império luso, Timothy Coates aponta que, ao oferecer dotes para as órfãs casarem, a Coroa estimulava o desenvolvimento colonial, já que o casamento garantia a presença lusitana no além-mar a longo prazo a partir dos descendentes advindos de suas famílias. Proteger essas mulheres, então, satisfazia determinações sociais urgentes em Portugal e nos domínios lusos.¹⁵³

Embora a quantidade de mulheres seja ínfima se comparada à de colonos, aventureiros, degredados e africanos escravizados, é preciso considerar que a chegada dessas mulheres contribuiu para a constituição de famílias portuguesas no Brasil, o que foi um fator importante ao desenvolvimento da colônia. Sendo assim, o número de órfãs não diz respeito a um possível povoamento promovido pelos inácianos, mas sim às estruturas por eles lançadas para se criar, nos trópicos, uma sociedade à imagem e semelhança da portuguesa: católica, baseada na instituição da família e demais valores ibéricos fundamentados na religiosidade. Fazer do Novo Mundo um novo Velho Continente, pois, era premissa para o sucesso da evangelização.

Este mesmo raciocínio é aplicado ao entendimento dos pedidos de “bons cristãos” para a ocupação do território americano. Em 1549, estima-se que vivessem cerca de 3.000 colonos na região, número que saltou para 20.000 em 1570, e 30.000 em 1580.¹⁵⁴ A população escrava, por sua vez, dos estimados 10.000 passaram a 40.000.¹⁵⁵ Evidentemente, a Coroa lusa já fomentava o povoamento do território americano, e não podemos atribuir este aumento populacional de modo arbitrário ou ingenuamente aos pedidos dos inácianos. Mesmo porque, não é possível identificar se os colonos que vieram para o Brasil entre 1549 e 1580 tinham o perfil desejado pelos jesuítas, porque os pedidos de homens de bem para a terra confrontavam-se com a necessidade da Coroa de atender também aos interesses materiais do seu domínio americano, permitindo a

¹⁵³ COATES, T. J. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998. De fato, as órfãs enviadas ao Brasil viviam no Recolhimento de Nossa Senhora da Encarnação, instituição lisboeta de amparo às órfãs protegida por D. João III desde 1543. Afonso Costa e Pedro Calmon identificaram a chegada de 20 órfãs entre 1552 e 1558. Ver COSTA, A. As órfãs da Rainha. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 190, 1946, pp. 105-155; e CALMON, P. *História do Brasil*. v. I... p. 234.

¹⁵⁴ Ver MARCÍLIO, M. L. A população do Brasil Colonial. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina. A América Latina Colonial*. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, pp. 311-338.

¹⁵⁵ Ver KLEIN, H. S. A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos*. v. 17, n. 2, maio/agosto 1987, pp. 129-149. Segundo o autor, o número de 10.000 cativos foi estimado no período entre 1531 e 1575, e o de 40.000, no período entre 1576 e 1600. De 1601 a 1625, este número passou para 100.000 africanos escravizados no território.

ação de colonos que, muitas vezes, tinham sua experiência baseada em um império-rede, sem apego a terra. À vontade de se estabelecer em uma nova região, a maior parte desses homens tinha o desejo de fazer uma riqueza a ser gozada no reino, e não no Brasil.

Entretanto, há que se considerar que as informações que os padres passavam sobre cada capitania também auxiliavam a Coroa portuguesa a desenhar as estratégias de povoamento e desenvolvimento material de cada uma delas. Portanto, se se considerar a associação dos sentidos espirituais e materiais que envolviam os pedidos dos jesuítas, pode-se concluir que os missionários objetivavam criar medidas práticas para o desenvolvimento da região com o intuito maior de criar condições favoráveis à salvação das almas “pagãs”. Nesse caso, o motivo essencial que os movia contribuía, também, para a construção do Brasil.

Sendo assim, entende-se que os padres da Companhia de Jesus se valeram das políticas colonialistas de Portugal para a América a fim de elaborar e executar as estratégias evangelizadoras que supriam a ainda incipiente presença do poder político luso na região. Isso deixa evidente que, de um lado, a ordem religiosa tinha um projeto amplo de salvação de almas nas regiões abertas à Europa pela monarquia lusa; por outro, porém, que ela não contava com um projeto peculiar a cada espaço: as ações práticas da missionação foram construídas de acordo com as necessidades de cada local e baseadas, fundamentalmente, na relação que Portugal estabelecia com a região onde os missionários atuavam.

No Brasil, nesse período de privilégio na evangelização, podemos entender que as táticas de conversão baseadas no uso da persuasão, somadas à busca dos recursos que suprissem as necessidades materiais e espirituais da evangelização, eram medidas possíveis apenas no Brasil em função do intuito da Coroa portuguesa de povoar a colônia, e daí emerge a principal especificidade dessa missão: o combate dos “males da terra” com as “boas sementes”.

Esse modo de atuação, no entanto, foi possível até 1580, ano em que os jesuítas perderam a exclusividade da missionação no Brasil e nos demais domínios lusos na África e Ásia. A partir de então, os inicianos não puderam mais contar com as políticas dirigidas pela Coroa portuguesa para o local a fim de elaborarem e executarem suas estratégias de conversão. Tiveram, então, que buscar outros meios para levarem a cabo suas táticas de cristianização, fazendo com que a busca pela salvação de almas ganhasse novos problemas e soluções.

PARTE 2

**REFAZENDO A MISSÃO, RECONSTRUINDO A COLÔNIA:
OS JESUÍTAS NAS FRONTEIRAS**

Com a união das Coroas ibéricas em 1580, os jesuítas perderam o privilégio de atuar na evangelização dos domínios ultramarinos de Portugal. Naquele ano, com a anuência da Coroa espanhola, foram para a Terra de Vera Cruz os carmelitas e, nos anos seguintes, os beneditinos (1581) e os franciscanos (1585). Em 1646 foi a vez dos capuchinhos iniciarem atividades no sertão de Pernambuco sob a orientação e gerência da Congregação *de Propaganda Fide*. A partir de então, os jesuítas tiveram que dividir espaço com os mendicantes no campo missionário da colônia.¹

Sendo a evangelização dependente e condicionada pelo poder temporal, a chegada de outras ordens religiosas no Brasil a partir de 1580 não pode ser vista simplesmente como um dado da história da evangelização em terras brasílicas: os fatores possíveis que explicam o fim do privilégio jesuítico no trabalho apostólico são importantes elementos de compreensão dos novos sentidos que a missionação tomou durante a União Ibérica, momento em que a adaptação da Companhia de Jesus a uma nova realidade política era uma necessidade vital para a continuidade de suas atividades na região. Por isso, os objetivos desta *Parte 2* são refletir sobre as razões que colocaram fim ao privilégio jesuítico na missionação e buscar compreender como a reorganização da atividade jesuítica entre 1580 e 1640 refletia novos ditames políticos da Casa de Habsburgo no Brasil.

¹ Ver HOORNAERT, E. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 28-65.

CAPÍTULO 3. OS SINAIS DA MUDANÇA: O FIM DO PRIVILÉGIO JESUÍTICO NA ATIVIDADE MISSIONÁRIA NO BRASIL COLONIAL

3.1. A CAMPANHA ANTI-FILIPPE II DOS JESUÍTAS DE PORTUGAL

A compreensão dos fatores que explicam o fim do privilégio jesuítico na evangelização nos remete a um importante episódio do processo que levou à anexação da Coroa portuguesa pela Espanha. Em razão dos seus protagonistas, o fato pode ser elencado como uma das principais razões para a abertura promovida por Filipe II no campo missionário dos domínios ultramarinos que pertenciam a Portugal: a campanha anti-Filipe II encabeçada pelos jesuítas na crise sucessória de 1580 em Portugal.

Com as mortes de D. Sebastião (1554-1578) e de D. Henrique I (1578-1580), a Coroa portuguesa passou a ser reivindicada por D. Catarina, duquesa de Bragança; D. Antônio de Portugal; e D. Filipe II, rei de Espanha. Jacqueline Hermann explica que antes de ser instaurada uma situação política de instabilidade e incerteza em Portugal, Filipe II já acompanhava de perto os movimentos que se desenrolavam na corte portuguesa. Em 1565, ano em que D. Antônio contrariou o desejo do cardeal D. Henrique (seu tio e futuro rei) de ser ordenado sacerdote para que pudesse assumir o arcebispado de Évora, o monarca espanhol intercedeu a favor de D. Antônio, que era seu primo. O episódio, segundo Hermann, permitiu Filipe II intervir em um negócio do reino luso não apenas na condição de mediador em um assunto de família, como também como um articulador político entre as duas Coroas, porque “encontrava a brecha perfeita para interferir diretamente nas questões internas da corte portuguesa, agindo como um conselheiro generoso e magnânimo”.²

A intervenção permitiu a Filipe II ter D. Antônio, que mais tarde exerceu cargos importantes no reinado de D. Sebastião, como um informante privilegiado acerca dos assuntos políticos da Coroa de Portugal. Porém, com a morte do *Desejado*, o primo fez uma das maiores forças a ser enfrentada pelo monarca Habsburgo na disputa pelo trono português. Com o apoio de muitos nobres reivindicou a Coroa portuguesa e, mesmo assediado pelo primo a cedê-la a se favor em troca de benefícios, declarou guerra a

² HERMANN, J. Um rei indesejado: notas sobre a trajetória política de D. Antônio, Prior do Crato. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 30, n. 59, 2010, p. 147.

Filipe. Em julho de 1580, quando D. Antônio se proclamou rei, Filipe II invadiu Portugal e obrigou o então D. Antônio I a fugir e a protagonizar um reinado efêmero.³

Porém, D. Antônio não foi a única força que o monarca espanhol teve que enfrentar para anexar a Coroa de Portugal. Quando foi aberta a disputa pela sucessão dinástica, tanto o clero secular quanto o regular apoiaram a ascensão de um português ao trono. No entanto, mais do que apoiar D. Antônio ou D. Catarina, eles iniciaram um movimento para incitar os lusitanos contra Filipe II, e os líderes da campanha foram os padres da Província jesuítica de Portugal.⁴

Estudos historiográficos indicam que o clero português tinha uma série de regalias quando do início da crise sucessória, tais como o exclusivismo de naturalidade na ocupação dos principais cargos da Igreja em Portugal e na gerência da estrutura eclesiástica nos domínios portugueses do Oriente. O documento *Concórdia de 1578* assinado por D. Sebastião assegurava direitos conquistados pelos eclesiásticos junto à Coroa e ao papado. Além de amplos poderes jurídicos e privilégios fiscais, o clero estava isento de reverter parte de sua renda à Coroa, diferentemente do que ocorria no reino vizinho. Conforme a indicação de José Soria, desde o século XV, Castela se preocupou em intervir e controlar os assuntos eclesiásticos, enquanto o clero português conseguiu manter significativa autonomia na definição de diretrizes fiscais e jurídicas para a atuação da Igreja em solo luso.⁵

Como vimos, dentre todas as ordens religiosas e o clero secular luso, os jesuítas tinham maior influência e poder: eles eram confessores dos reis portugueses e haviam alcançado uma posição invejável na corte. Além disso, tinham influência política, o domínio das universidades, privilégios fiscais e bens, muitos deles transferidos de outras ordens religiosas a mando da própria Coroa e da Santa Sé. Mas, a expressão máxima

³ Ver HERMANN, J. Um rei indesejado... pp. 143-155.

⁴ Vale lembrar que a Companhia de Jesus estava dividida em Províncias, cada uma subordinada a poderes temporais diferentes. John W. O'Malley indica que as primeiras Províncias da ordem foram as de Portugal, Castela e Índia. Em 1553 foram fundadas as do Brasil, Aragão e Itália (sua jurisdição não abrangia Roma, que era a sede da Companhia). Três anos mais tarde passaram a funcionar as Províncias da Sicília, França, Andaluzia e Etiópia. Ver O'MALLEY, J. W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004, pp. 86-102.

⁵ NIETO SORIA, J. M. Las monarquías castellana y portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 37, 2002, pp. 27-28. Sobre a situação do clero português no século XVI ver ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuítos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 87-147; BOUZA, F. D. *Filipe I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, pp. 111-122; e PALOMO, F. Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI. *Hispania. Revista Española de Historia*. Madrid, v. 64, n. 216, 2004, pp. 63-93 (o documento A *Concórdia de 1578* é estudado neste artigo, p. 69). As informações relativas à campanha antifilipina comentadas adiante em nosso texto estão contidas nesses estudos.

desse poder talvez estivesse mesmo na exclusividade dos inacianos de atuarem na conversão dos nativos nas missões de além-mar, o que reservava ao clero secular a função de prestar assistência religiosa aos colonos.

Diante da possibilidade de ascensão de um monarca espanhol a um trono que era, ao mesmo tempo, o propagador e o escudo da Companhia de Jesus, os inacianos iniciaram um movimento antifilipino na disputa pela sucessão dinástica. Eles usavam o púlpito para incitar o povo a reclamar o trono a um natural, velando a campanha contra Filipe II sob a forma de uma defesa de coroação de um português. Os pregadores recorreram à difamação da Casa de Habsburgo e à propagação de boatos de que D. Sebastião voltaria da África, já que sua morte não havia sido confirmada. Mais tarde, como é sabido, o boato viraria a profecia do sebastianismo que revestia o movimento político de rejeição ao governo Habsburgo em Portugal.⁶

O clero secular e membros das ordens religiosas também engrossaram o coro antifilipino. O primeiro grupo temia perder a totalidade de suas rendas e o exclusivismo de naturalidade. Já o segundo receava ser equiparado ao clero regular espanhol, que era subordinado juridicamente ao poder secular e dependente de sua gerência financeira.

Por ser a tribuna eclesiástica uma arma difícil de ser combatida, o corpo diplomático de Filipe II passou a negociar com nobres e com mercadores portugueses para fazer frente à disputa da sucessão dinástica. Muitos deles estavam ou já envolvidos ou ainda interessados na lide colonial e não viam com bons olhos a atuação dos jesuítas, que agiam contra a política mercantilista baseada na exploração da mão de obra escrava de alguns povos de além-mar, principalmente a de ameríndios. Portanto, eles constituíam um grupo de apoio importante não somente a favor do monarca espanhol, mas principalmente contra os eclesiásticos portugueses. Visando ainda anular o poder de ação dos religiosos no púlpito, os diplomatas espanhóis garantiram ao alto clero luso a manutenção dos privilégios adquiridos e assegurou que honraria o intento salvífico dos portugueses favorecendo a propagação da fé no Oriente.

Filipe II venceu a disputa pelo trono português e as Cortes de Tomar garantiram a situação fiscal do clero português, assim como seus direitos de atuação jurídica e o exclusivismo de natureza na ocupação de cargos da Igreja em Portugal e seus domínios. Em 1581, o monarca concedeu perdão público aos padres seculares, dominicanos, carmelitas, jerônimos e agostinhos por terem defendido a coroação de um português,

⁶ Sobre o tema ver HERMANN, J. *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal* (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

mas não aos jesuítas. Aliás, o então Filipe I de Portugal não só deixou de conceder clemência aos membros da Companhia de Jesus como interferiu junto ao papa com o intuito de rever os privilégios que os inacianos haviam conquistados da Coroa portuguesa. Paulo de Assunção indica que o rei não conseguiu anular tais benefícios, mas também não criou oportunidades para que a ordem aumentasse seu poder político em Portugal e domínios de além-mar.⁷

3.2. O ELEMENTO RELIGIOSO DA POLÍTICA ULTRAMARINA ESPANHOLA

Considerando o vulto que a dissensão entre os jesuítas portugueses e a Coroa espanhola havia tomado, seria lógico pensar que Filipe II teria promovido a abertura do campo missionário no Brasil como uma forma de retaliar a Companhia de Jesus. Entretanto, há elementos importantes que precisam ser considerados na compreensão desse fato. No momento em que Portugal foi anexado à Coroa espanhola, a Casa de Habsburgo já tinha um projeto imperial consolidado. Filipe II era o herdeiro de um monarca que havia alterado significativamente o cenário político europeu. Com a conquista da capital asteca em 1521, Carlos V formou um império cujo território era oito vezes maior que Castela e que abrigava cerca de um quinto da população mundial. Embora o imperador tenha transferido o governo do Sacro Império Romano a seu irmão Fernando em 1558, ele confiou a seu filho, em 1556, parte considerável de seu território (Espanha, Holanda, parte da Itália e o Novo Mundo, chamado de Índias), o que garantiu a Filipe o título de “Rei de Espanha e das Índias” e o governo de uma monarquia com bases jurídicas, eclesiásticas e econômicas já estabelecidas.⁸

O alicerce desse organismo político havia sido construído, em parte, através da execução de um vasto programa religioso que foi incrementado na expansão ibérica para substituir os primeiros modelos civilizadores implementados no Novo Mundo. O método colonizador adotado em 1492 pelos espanhóis na *Hispaniola*, atual Ilha de São Domingos, se diferenciava daquele usado na África e na Ásia pelos portugueses baseado em um império-rede sem territorialidade, isto é, nas feitorias e no controle de

⁷ Sobre as investidas dos reis Habsburgo sobre a Companhia de Jesus ver ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos...* pp. 124-125; BOUZA, F. *op. cit.*, pp. 179-193; e VALLADARES, R. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680)*. Declive imperial y adaptación. Lovaina: Leuven University Press, 2001, pp. 29-35.

⁸ Sobre a questão ver ELLIOTT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008, pp. 283-337. Entre 1516 e 1555, Carlos de Habsburgo governou com sua mãe, Joana I. Até 1556 foi Carlos I de Espanha e Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico.

rotas comerciais. Estava, conforme o parecer de John Elliot, em sintonia com a forma criada pelos lusitanos para a exploração das ilhas atlânticas (e mais tarde do Brasil). Como a Madeira e os Açores eram despovoados, ao invés das feitorias primou-se pela ocupação territorial e pelo desenvolvimento de atividades econômicas para não perder o novo domínio para outras nações.⁹

Esse modelo de “ocupar para não perder” havia sido adotado pelos espanhóis nas décadas de 1480 e 1490 quando da ocupação das Ilhas Canárias. O mesmo ocorreu na *Hispaniola*, que era intensamente povoada, o que pedia não só a ocupação da terra como também a sua inserção à ordem estabelecida pelos conquistadores. Como apontou um historiador espanhol do século XVI, “sem colonização não há uma boa conquista, e se a terra não é conquistada, as pessoas não serão convertidas. Portanto, o lema do conquistador deve ser colonizar”.¹⁰

Pelo fato de haver também interesses materiais impulsionando a empreitada, desde o início os colonos defenderam que usar a força de trabalho do ameríndio era essencial para desenvolver as atividades voltadas ao estabelecimento dos espanhóis na terra e à exploração dos seus potenciais econômicos. Os indígenas, explica John Elliot, inicialmente foram classificados como “infiéis”, termo que na Península Ibérica tinha o mesmo sentido dado pelo Direito Romano ao “bárbaro”: podia ser escravizado. Os teólogos, entretanto, defenderam que os habitantes do Novo Mundo se enquadravam em outra classificação. Pelo fato de não conhecerem a fé cristã, eram “pagãos” e, por esta razão, não podiam ser escravizados. Sua conquista, pelo contrário, enfeixava a missão civilizadora transfigurada na sua conversão ao cristianismo. Na terra dos Reis Católicos, o “pagão” não era simplesmente um conquistado, mas um súdito da Coroa, tanto que em 1500, Isabel I criou a primeira lei que proibia a escravização do indígena.¹¹

O debate sobre a classificação do indígena não cessou em 1500. A publicação da bula *Sublime Deus* em 1537 era ainda um esforço da Santa Sé de legitimar a definição do indígena como “pagão”. Como a doutrina católica exigia a sua salvação, o documento assegurou que o ameríndio tinha alma, “como verdadeiros homens que são”. Ainda, declarava que os silvícolas deviam gozar de sua liberdade para que fossem convidados a abraçarem a vida cristã através da pregação das coisas de Deus e do bom

⁹ ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... pp. 135-148.

¹⁰ GÓMARA, F. L (1511-1566). *História General de las Indias*. Madrid: s/ed., 1852, p. 181. *ap.* ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... p. 135. A primeira versão da obra é de 1552.

¹¹ Ver ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... pp. 148-158.

exemplo dos cristãos, uma alusão à necessidade de persuadir o “pagão” a aderir o cristianismo.¹²

A tentativa de definir o ameríndio em termos teológicos era uma prerrogativa para a sua definição jurídica que, esta sim, estabeleceria os limites da ação dos colonos para com os povos da América. O temor dos homens de negócio envolvidos na empresa ultramarina era de que a conceituação a ser dada aos nativos implicasse na completa proibição do uso de sua força de trabalho. A pressão que exerceram no debate com os teólogos se refletiu nas várias manobras da Coroa para conciliar os sentidos materiais e espirituais da empreitada, e a primeira delas estava já na lei de Isabel I: ela proibía a escravidão do indígena, mas a consentia nos casos de “guerra justa”.¹³

A “exceção” da lei permitia aos colonos justificar as invasões às tribos indígenas, a captura dos homens e a carnificina de mulheres, crianças e idosos. Como reação, em 1502, a Coroa espanhola criou o regime de *repartimiento*, que consistia na redução dos indígenas pelas autoridades régias e sua distribuição aos colonos. O autor explica que o regime do *repartimiento* foi empregado na *Hispaniola*. Por volta de 1519, quando os primeiros movimentos foram dados rumo à conquista do México e do Peru, esse regime apareceu com a denominação de *encomienda* e só se diferenciava do regime caribenho em um ponto: o *encomendero* não podia fazer uso da terra dos indígenas até que recebesse concessão da Coroa para este fim. Assim, em ambos os regimes os colonos passavam a ter a expressa obrigação de “cuidar dos índios e instruí-los na fé”.¹⁴

Como a conversão e a vida espiritual dos índios tutelados dependia da aplicação dos sacramentos católicos – e essa uma atividade reservada aos sacerdotes da Igreja –, os *encomenderos* contavam com o auxílio do clero secular. A assistência religiosa era organizada através da *Doctrina*, paróquia indígena sustentada pelo dízimo dos colonos. Os padres visitavam as fazendas e as vilas com certa regularidade, mas realizaram um trabalho pouco expressivo na conversão dos ameríndios, “em geral medíocre”¹⁵ no parecer do historiador Alain Milhou.

¹² PAULO III. A Bula *Sublimis Deus* declara os índios livres e capazes para a fé cristã, proíbe sua redução à escravidão e insiste em sua conversão através da palavra de Deus e do bom exemplo. Dada em Roma, junto a S. Pedro, em 2 de junho do ano de 1537 da Encarnação do Senhor, 3º de Nosso Pontificado. In: SUESS, P. (coord.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos – Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 273-274. O trecho citado consta na página 274.

¹³ Detalhes dessa lei pode ser vistos em Ver ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... pp. 148-150.

¹⁴ ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... p. 152.

¹⁵ MILHOU, A. Missão, repressão, paternalismo e interação. Para um balanço de um século de evangelização na Ibero-América (1520-1620). In: BONILLA, H. (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 252.

As notícias sobre a estrutura espiritual da América chegavam com frequência à Europa, provavelmente através dos cristãos mais devotos ou mesmo dos padres seculares e regulares envolvidos na empresa ultramarina, já que era praxe haver clérigos nas embarcações lusas e espanholas. Os relatos sobre a inobservância dos *encomenderos* à sua obrigação civilizadora e do afrouxamento das práticas religiosas do clero secular levaram os dominicanos à *Hispaniola*. Em 1510, os frades rumaram ao Novo Mundo através de um movimento evangelizador que não contava com o estímulo ou anuência da Coroa, ou seja, partia da iniciativa da própria ordem religiosa.¹⁶

O objetivo dos dominicanos não era atuar na conversão dos indígenas e sim trabalhar na assistência religiosa dos colonos para lhes recobrar o sentido religioso da empresa ultramarina. Mas, os sermões inflamados que condenavam a violência contra os ameríndios causou a reação dos colonos. O padre Antônio de Montesinos, por exemplo, foi acusado de subverter a ordem e as leis da colônia. A indisposição entre os grupos cresceu de tal modo que Montesinos retornou à Espanha em 1512. Enquanto ele convencia a Coroa a intervir naquela realidade – esforço que resultou na promulgação das Leis de Burgos, que proibiam o castigo físico e a cristianização dos ameríndios –, o então padre secular Bartolomé de Las Casas trabalhava na colônia para que as leis que previam a defesa dos índios fossem respeitadas.¹⁷

Se os sermões de Las Casas pareciam não ressoar na colônia, na corte espanhola seus relatos sobre a violência empregada na conquista tinham sérias repercussões. As denúncias sobre a situação deplorável dos índios que viviam sob a tutela dos colonos e a brutalidade praticada com aqueles que viviam nas tribos criaram uma forte atmosfera de indignação. O frade citava as atribuições religiosas da Coroa espanhola concedidas através de inúmeras bulas e asseguradas pelo Patronato Régio para exigir dos Reis Católicos medidas que fizessem da expansão um ato de propagação e defesa da fé cristã. Entre elas, foi sugerida a definição de um estatuto jurídico do indígena que garantisse um ordenamento social baseado nos princípios universalistas do cristianismo e,

¹⁶ Sobre a violência praticada particularmente contra os ameríndios da *Hispaniola* ver MORALES, S. 1492 e a população indígena do Caribe. In: BONILLA, H. (org.). *op. cit.*, pp. 143-159.

¹⁷ Sobre a atuação de Montesinos e Las Casas na defesa dos ameríndios ver FREITAS NETO, J. A. de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003, pp. 31-45; e STERN, S. J. Paradigmas da conquista, história, historiografia e política. In: BONILLA, H. (org.). *op. cit.*, pp. 43-57. Nesse momento, Las Casas era um padre secular. Ele só ingressou na ordem dominicana em 1523.

também, a adoção de políticas que colocassem em prática as leis já existentes que previam a liberdade do silvícola.¹⁸

Nessa primeira sugestão, Las Casas não conseguiu um resultado imediato, embora tenha suscitado o debate entre juristas e teólogos pela definição de uma identidade jurídica dos habitantes do Novo Mundo. Enunciar, em termos legais, os atributos essenciais que os caracterizavam era uma forma de estabelecer os “limites” das ações dos conquistadores para com os povos conquistados. No entanto, somente no século XVII é que os tratados jurídicos os definiram como “pessoa inferior”: rústica, miserável e menor. Bartolomé Clavero explica que o rústico era aquele sujeito que não partilhava da cultura dos juristas, portanto, que se guiava na sociedade a partir de seus próprios costumes. Por isso, era permitido o seu julgamento e sentença à mercê dos princípios do direito vigente, o que permitia aos juízes atuar sumariamente nos casos que envolvessem os ameríndios. Já o miserável era aquele que não podia garantir seu próprio sustento, portanto, que precisava de amparo especial. Essa era a mesma categoria jurídica dos órfãos e das viúvas, que recebiam assistência de instituições geridas pela Coroa, talvez para que ela própria não assumisse tal responsabilidade. Já a minoridade dizia respeito à limitação da razão. Como a lei entendia que o menor não era capacitado para o exercício de sua própria custódia, sua tutela deveria pertencer a uma família.¹⁹

Esse estatuto jurídico refletia os olhares correntes na Europa sobre os povos americanos desde o século XVI e pode ser dimensionado como um esforço dos europeus de compreender e definir um mundo que se abria aos seus olhos para, em seguida, nele poder agir e transformá-lo. Nesse sentido, Ronald Raminelli considerou acertadamente que a visão lançada sobre os ameríndios objetivava organizar o *modus operandi* dos conquistadores na terra recém-empossada.²⁰ Embora o historiador tenha

¹⁸ Sobre as denúncias de Las Casas ver, na íntegra, LAS CASAS, F. B. de (1474-1566). *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Tradução de Júlio Henriques. 2 ed. Lisboa: Antígona, 1997. As sugestões estão contidas em LAS CASAS, F. B. de. Primeiro Tratado: oitavo remédio. Solução definitiva: acabar com *encomienda*, feudos e vassalagens dos índios. In: _____. *Liberdade e justiça para os povos da América*. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Coordenação geral, instruções e notas do Frei Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 31-117. O documento foi redigido em 1542, mas baseado na experiência que o padre viveu na década de 1510 na *Hispaniola*, como o próprio autor menciona. Sobre o impacto das denúncias de Las Casas na corte espanhola ver ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América... pp. 153-155; e FREITAS NETO, J. A. de. *op. cit.*, pp. 31-45.

¹⁹ CLAVERO, B. Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. México, v. VI, 1994, pp. 65-72.

²⁰ RAMINELLI, R. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, pp. 53-69.

analisado a colonização portuguesa no Brasil, o caso espanhol torna a assertiva bastante sugestiva, porque o regime de *encomienda* parecia resolver dois “problemas legais” da Coroa: para garantir o sustento de um ser que era, ao mesmo tempo, “miserável” e “menor”, bastava transmitir sua tutela para uma família que partilhava da cultura dos juristas: o homem branco, letrado e cristão.

Não podemos perder de vista, no entanto, que o mesmo olhar etnocêntrico que deu origem à condição de minoridade do indígena não estava desassociado do intuito de justificar a sua civilização. Os ameríndios eram definidos como bárbaros e ignorantes porque não estruturavam sua sociedade em instituições como os conquistadores e, igualmente, não viviam a partir das premissas de civilização correntes na Europa.²¹ Segundo Norbert Elias, “civilização” era um conceito que expressava a consciência que o Ocidente tinha de si mesmo e que caracterizava os europeus e os orgulhava, um reflexo do seu sentimento de superioridade em relação às sociedades antigas ou contemporâneas tidas como primitivas. Embora o conceito sofresse variações em cada país, de um modo geral expressava a diferença entre os povos, que era medida no sistema político e no nível de desenvolvimento tecnológico e de cultura científica. Dessa concepção nascia outra, que era a presunção na responsabilidade de minimizar as desigualdades entre os povos a partir do estabelecimento do “dever ser” ocidental ao “outro”, o que dependia da imposição dos elementos que compunham a forma social Ocidental entendida como mais complexa e desenvolvida: instituições, costumes, valores, moral, visão de mundo e religião.²²

Nesse sentido, a transferência da tutela de um ser “menor” e “miserável” aos colonos também revelava o compromisso régio de colocar o “rústico” aos cuidados de quem pudesse lhes transmitir os hábitos, os costumes e os valores ibéricos. Para além de representar uma manobra para explorar a mão-de-obra indígena, era uma medida que

²¹ É conhecida a vasta literatura quinhentista que, no Brasil, classificou o ameríndio como um ser bestial e selvagem e que muito contribuiu para a legitimação da evangelização como uma obra civilizadora dos habitantes da colônia. Dentre os principais escritos destacam-se GÂNDAVO, P. de M. de. *A primeira história do Brasil: história da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*. Modernização do texto original de 1576 e notas, Sheila Moura Hue, Ronaldo Menegaz; revisão das notas botânicas e zoológicas, Ângelo Augusto dos Santos; prefácio, Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; KNIVET, A. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens*. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007; STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. Versão do texto de Marpurgo, de 1557, por Alberto Löfgren. Revista e anotada por Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1989; e SOUSA, G. S. de. *op. cit.*

²² ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1994, pp. 23-27.

conciliava os interesses dos grupos envolvidos em uma empreitada que enfeixava sentidos materiais e espirituais.

Indício disso é que, somente a partir do momento em que os católicos mais fervorosos apontaram a ineficiência do regime de *encomienda* para a civilização do silvícola é que a Coroa trabalhou para criar outros mecanismos que, ao mesmo tempo em que permitiam a sua inserção na lide colonial, também garantiam a salvação de um ser definido como “pagão”. E a política adotada nesse sentido parece ter nascido como um reflexo da militância de Las Casas: a evangelização sistemática dos ameríndios, uma proposta do frade de promover uma colonização de forma pacífica.

Las Casas esteve na Espanha em 1515 e sugeriu a Carlos V a criação de uma espécie de *pueblo* no qual viveriam apenas indígenas e sacerdotes. Eles seriam evangelizados e, eles próprios, desenvolveriam as atividades de exploração da terra conforme as necessidades do reino. O padre obteve a autorização do monarca e, em 1517, levou o projeto a cabo em um pequeno território na atual Venezuela, a chamada Terra Firme. Inicialmente, a forma de redução de Las Casas foi bem sucedida e contou com o apoio de missionários dominicanos. Porém, a indisposição dos colonos em desenvolver a proposta e a distância da comunidade dos centros administrativos e econômicos da colônia dificultaram sua sobrevivência. Em 1520, alguns franciscanos e colonos se envolveram no projeto para sustentar a forma de “colonização pacífica”, mas em 1522, indígenas hostis à presença do homem branco invadiram e destruíram a organização social criada por Las Casas.²³

A iniciativa de Las Casas, mesmo que malsucedida, apontava para a Coroa que a cristianização dava condições, aos silvícolas, de conhecer e aceitar a nova realidade imposta pelos ibéricos. Em 1523, autoridades régias sugeriram o envio de missionários da ordem franciscana para converter os povos que viviam no México alegando justamente que o território conquistado em 1519 podia ser pacificado se os povos da região fossem cristianizados.²⁴

Inicialmente foram enviados doze missionários que, em 1524, aportaram no Novo Mundo como funcionários régios, isto é, atuando sob a gerência da Coroa espanhola e sob os ditames do Patronato. Eles ergueram um convento no México e se

²³ Ver LAS CASAS, F. B. de. *op. cit.*, pp. 47-82; e FREITAS NETO, J. A. de. *op. cit.*, pp. 45-47. O fracasso da empreitada levou Las Casas a ingressar na ordem dominicana em 1523, onde obteve apoio para redigir suas obras e tratados a favor da defesa dos indígenas.

²⁴ Ver QUIÑONES, F. de los A. “Instrução” e “Obediência” do Ministro Geral Francisco de los Angeles Quiñones a Martín de Valência, integrante e custódio dos doze franciscanos enviados para evangelizar os habitantes de Tenochtitlan conquistado. In: SUESS, P. (coord.). *op. cit.*, 423.

dedicaram à conversão dos nativos. A atividade parece ter se mostrado eficiente à conquista territorial e à submissão dos nativos à ordem estabelecida pelos espanhóis, uma vez que, em 1526, os dominicanos iniciaram suas atividades na América com os mesmos objetivos e sob as mesmas condições que os franciscanos. Mais tarde, em 1533, os agostinianos começaram a missionar e efetivaram a evangelização como um elemento da política ultramarina da Coroa espanhola.²⁵

Três décadas depois da chegada de Colombo na América, a atividade missionária encabeçada pelo clero regular e voltada à sistemática cristianização dos ameríndios enfim se consolidou como um elemento da política ultramarina da Coroa espanhola. O Patronato lhe conferia o direito de gerenciar a Igreja em seus domínios ultramarinos, e a subordinação das ordens religiosas ao Conselho das Índias garantia aos monarcas um significativo poder sobre a evangelização, uma vez que as congregações só atuavam nas regiões indicadas pelo órgão. De qualquer modo, em função do caráter missionário que passou a revestir a colonização, as ordens mendicantes alcançaram um enorme poder na vida política do império: definiram que o fundamento da conquista fosse primariamente religioso e garantiram a criação de leis que regulavam as relações entre colonos e colonizados.²⁶

O propósito evangelizador da Coroa espanhola obedecia aos mesmos princípios salvíficos que impulsionaria, anos mais tarde, a missão jesuítica nos domínios de Portugal. Afinal, ela refletia os fundamentos do sistema político vigente na Península Ibérica. Como sugerimos, a evangelização era uma política de Estado porque na Espanha, como em Portugal, a conversão dos ameríndios ao cristianismo era mais que um discurso legitimador da conquista: era o imperativo de uma monarquia confessional em processo de expansão justamente em um período em que ocorriam, também, reformas político-culturais no seio da cristandade. Nesse caso, a atividade missionária revelava um governo que, em sua essência doutrinária, visava construir um corpo social homogêneo capaz de se integrar com diferentes partes do mundo ibérico.

²⁵ Sobre a chegada das ordens religiosas e o desenvolvimento das primeiras missões na América espanhola ver MILHOU, A. Missão, repressão, paternalismo e interação. Para um balanço de um século de evangelização na Ibero-América (1520-1620). In: BONILLA, H. (org.). *op. cit.*, pp. 252-263.

²⁶ Referimo-nos à atuação dos dominicanos Bartolomé de Las Casas e Francisco de Victoria na defesa dos ameríndios. Sobre os demais temas acima discutidos ver BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 84-116; ELLIOTT, J. H. *A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII...* pp. 283-306; e, na íntegra, GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Serge Gruzinski entendeu que é exatamente essa essência doutrinária que define aquilo que a historiografia chama de “monarquia católica” (que, aliás, tem como tipo ideal justamente o império de Filipe II), entidade política que tem como fundamento a universalização do cristianismo. Esse ambicioso projeto constituía-se como a base de uma política universalista mais ampla que previa também a imposição das leis e dos costumes ibéricos aos povos africanos, asiáticos e americanos.²⁷

Muñoz-Arraco, por seu lado, entendeu que esses fundamentos refletiam a composição de uma “monarquia vicária”, isto é, que consagra sua governabilidade a algo ou alguém que ofereça elementos capazes de conduzir suas atividades. No caso espanhol (e aqui podemos incluir o português), a escolha pela doutrina cristã e pela Igreja católica não se deu simplesmente em função do fervor religioso dos monarcas ou do povo ibérico, mas porque ambas ofereciam um programa moralizante e um aparelho jurídico coercitivo extremamente eficiente à normatização social, daí o Santo Ofício ser considerado pelo historiador como o organismo que fundava as bases desse governo vicário no império espanhol. O compromisso de defender e propagar a fé católica tanto consolidaram a figura do rei como protetor dos seus vassalos quanto impulsionaram as ações voltadas ao fortalecimento do Patronato, premissa para a Coroa manter o controle da difusão do cristianismo e das instituições católicas pelo mundo ibérico.²⁸

Mais do que classificar a monarquia espanhola, o importante é entender a função do elemento religioso na configuração do império ao qual o Brasil seria integrado em 1580 e que, certamente, passaria a definir novos ditames à atividade missionária na região. Mesmo porque, conforme indicou Muñoz-Arraco, muito mais do que Carlos V, Filipe II buscou estruturar o corpo político do seu império através do corpo religioso, ou seja, ele “dotou a monarquia espanhola de um estatismo constitucionalizado, em sua doutrina e prática de governo, sobre a base da Teologia moral católica”.²⁹ Igualmente, Anthony Padgen explica que, pelo fato do império espanhol ter nascido como parte do Sacro Império Romano, Filipe II herdou não apenas territórios, mas uma concepção de monarquia universal. Diante das teses formuladas por teólogos e juristas que apontavam as fragilidades de um império muito extenso, uma das principais preocupações de Filipe

²⁷ GRUZINSKI, S. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 02, março 2001, pp. 178-183.

²⁸ MUÑOZ-ARRACO, J. M. P. Sobre las instituciones de gobierno de la Monarquía Hispánica en la segunda mitad del siglo XVI. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*. Madrid, n. 43, 2010, pp. 23-40.

²⁹ *id. ibid.*, p. 31. Tradução nossa.

II foi a de zelar pela integração e manutenção de um Estado que havia crescido, na ótica do monarca e de seus teóricos, rápido demais.³⁰

Analisando as medidas adotadas pelo monarca, de fato é bastante evidente que a religião foi tomada como um dos principais elementos de intervenção em seu vasto império. Visando obter maior controle sobre o clero regular, mas, sobretudo, transformar a evangelização em uma ferramenta de integração e manutenção dos seus domínios, Filipe II criou mecanismos que davam à atividade missionária um sentido prático. Foi em seu reinado, por exemplo, que foram instalados tribunais do Santo Ofício no México (1570) e no Peru (1571). A Inquisição era um importante instrumento salvífico de reeducação religiosa necessária à reforma político-religiosa realizada pelas Coroas ibéricas. Particularmente para a Coroa espanhola, o tribunal funcionava para manter a exclusividade católica no reino e, igualmente, à efetivação de seu poder nos domínios de além-mar. Isso explica porque a instituição trabalhou, na América, para garantir a prática de um catolicismo ortodoxo. O combate às heresias e idolatrias praticadas pela população local, de acordo com Serge Gruzinski, fazia parte de um processo de transmissão dos conceitos e critérios que organizavam a realidade definida pela Igreja e que era capaz, ao mesmo tempo, de transpor à América a identidade dos conquistadores.³¹

Além de levar o Santo Ofício da Inquisição para a América, Filipe II promulgou, em 1573, as *Ordenanzas de descubrimiento*, documento que definia novas diretrizes para a expansão territorial. Nele, o monarca transferia a responsabilidade das forças militares de adentrar no continente americano para as ordens religiosas. As entradas, expedições armadas que exploravam o interior do continente, foram proibidas, mas foi reservado aos missionários o direito de levarem uma pequena guarnição militar de defesa em suas campanhas. O documento também estabeleceu que as ordens religiosas deveriam transformar um grupo nômade e “selvagem” em uma pequena sociedade cristã sedentária. Feito isso, eles deveriam passar a responsabilidade da povoação indígena para o clero secular e avançar interior adentro. Por conta dessas diretrizes, o documento fazia das missões um mecanismo de expansão territorial e dava às ordens religiosas a função de pacificar tribos hostis, tanto que o documento orienta as autoridades civis a

³⁰ PADGEN, A. Escuchar a Heraclides: el malestar en el imperio, 1619-1812. In: KAGAN, R. L.; PARKER, G. (orgs.). *España, Europa y el mundo Atlántico*. Homenaje a John H. Elliott. Madrid: Marcial Pons, 2002, pp. 419-438.

³¹ GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário...* pp. 271-294.

protegerem as atividades religiosas dos colonos a fim de se evitar a revolta dos ameríndios reduzidos.³²

Como se observa, com a promulgação das *Ordenanzas de descubrimiento*, Filipe II deu um caráter funcional à evangelização, quase que eminentemente prático e voltado ao exercício do poder temporal. De acordo Charles Boxer, o documento está nas bases da “missão como instituição de fronteira”, ferramenta amplamente utilizada na América espanhola, do México e Califórnia até o Paraguai. Até meados do século XVIII, o clero regular muitas vezes substituiria as tropas militares no vasto território americano.³³

3.3. A COMPANHIA DE JESUS NOS DOMÍNIOS DA CASA DE HABSBURGO

As diretrizes colonizadoras estabelecidas nas *Ordenanzas de descubrimiento* impactaram na posição dos inacianos dentro do império espanhol. Até 1573, os padres da Assistência jesuítica da Espanha tinham um papel secundário na Espanha e em sua colônia americana. Os primeiros inacianos haviam chegado a Castela em 1543 e logo fundaram colégios. Sob a orientação de importantes nomes da ordem, como Francisco Villanueva e Francisco de Borja, foram abertos os colégios de Barcelona, Alcalá, Valladolid e Valência. Em 1547, foi criada a Província jesuítica da Espanha, porém, menos de um ano depois, surgiram os primeiros críticos da Companhia de Jesus no reino. Teólogos usaram o púlpito e folhetins para refutar os princípios teológicos que norteavam os fundamentos da nova congregação e os *Exercícios Espirituais*³⁴ de Inácio de Loyola. Com a expansão dos colégios jesuíticos no reino a partir de 1553 (ano da promulgação das *Constituições da Companhia de Jesus*), importantes membros do alto clero espanhol e das ordens mendicantes (principalmente dominicanos e agostinianos) reagiram contra a presença da Companhia de Jesus na Espanha, o que talvez tenha adiado a entrada dos inacianos na América espanhola. Por esta razão, o trabalho da

³² Ver FILIPE II. *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia. In: PADRÓN, F. M. *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, pp. 489-518.

³³ Ver BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 91-97.

³⁴ Loyola redigiu seus *Exercícios Espirituais* entre 1521 e 1524. Tratava-se de um manual devoto para a prática de exercícios diários de oração com a finalidade de purificação do coração e da busca da santificação pessoal. Ver LOYOLA, I. de (1491-1556). *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ordem teria se baseado na formação religiosa (catequese), na pregação pelas cidades e vilarejos espanhóis e em trabalhos assistenciais em cadeias e hospitais.³⁵

Javier Sánchez explica que os jesuítas só passaram a exercer influência significativa na Coroa espanhola no final do reinado de Felipe III (1598-1621). Isso porque Margarida de Áustria, antes de se casar com o monarca, tinha como confessor um jesuíta. Após sua união com Filipe III, por influência da rainha, muitos nobres espanhóis passaram a ter jesuítas como confessores, embora o monarca ainda não tivesse confiança na ordem religiosa. Mas, durante a Guerra dos Trinta Anos, os jesuítas agiram em defesa do “Rei Católico” em várias regiões da Europa, o que pode ter contribuído para os padres ganharem espaço na vida política castelhana. Durante o reinado de Filipe IV (1621-1640), os inicianos passaram a atuar na formação da elite de governo da Corte através de um projeto criado para este fim e que foi denominado *Estudios Generales o Reales*.³⁶

Os inicianos, porém, demoraram menos tempo para começar a atuar na porção espanhola da América. O número reduzido de missionários de outras ordens religiosas contribuiu para que, em março de 1566, Filipe II solicitasse à cúria jesuítica 24 padres para atuar nas regiões americanas a serem indicadas pelo Conselho das Índias. Em função do regime da *encomienda*, os colonos eram obrigados a converter e oferecer assistência religiosa aos ameríndios sob suas responsabilidades e, por isso, reivindicavam a ampliação da estrutura eclesiástica no Novo Mundo.³⁷

Nos primeiros anos de atividade na América, os jesuítas atuaram justamente em áreas onde os colonos reclamavam a falta de escolas e de igrejas. Os padres se dedicaram ao ensino e às missões itinerantes (que visavam a pregação e a aplicação de sacramentos, principalmente da confissão) em regiões onde franciscanos, dominicanos e agostinianos não conseguiam socorrer em função do número reduzido de missionários.³⁸ De acordo com Charles Boxer, os jesuítas da Espanha “nunca alcançaram (...) a mesma

³⁵ Ver ASTRAIN, A. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo I. 2 ed. Madri: Administración de Razón y Fe, 1912, pp. 259-278.

³⁶ SÁNCHEZ, Javier Burrieza. La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica. *Hispania Sacra*. Madrid, v. 60, n. 121, junho/2008, pp. 198-218.

³⁷ A solicitação do monarca pode ser vista na instrução que Francisco Borja, Geral da Companhia de Jesus entre 1565 e 1572, deu aos primeiros jesuítas enviados para a América espanhola em 1567: BORJA, F. Instrução de Francisco Borja, Geral da Companhia de Jesus, a Jerónimo Ruíz de Portillo, primeiro Provincial das missões jesuíticas nas Américas (1567). In: SUESS, P. (coord.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos – Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 562-563.

³⁸ Esses temas são discutidos em ASTRAIN, A. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo I... pp. 259-278, pp. 321-340 e pp. 385-437; e ASTRAIN, A. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo II. Madri: Administración de Razón y Fe, 1914, pp. 501-552.

preponderância que tiveram na Ásia portuguesa, no Brasil e no Maranhão. Na América hispânica (...) tiveram de competir com os frades das ordens mendicantes que lá estavam muito mais firmemente estabelecidos”.³⁹

Ao chegarem ao Vice-reino do Peru em 1568, de imediato os jesuítas se dedicaram às mesmas atividades que realizavam no reino. À frente do primeiro grupo de missionários que desembarcou no Novo Mundo, os padres Bartolomé Hernández e José de Acosta orientaram os trabalhos de catequese de colonos e de indígenas que trabalhavam sob o regime da *encomienda*. Além dos colégios padrões da ordem, os padres também construíram colégios destinados exclusivamente à catequese dos filhos de caciques. Eles foram erguidos em locais estratégicos, que geralmente eram áreas onde não havia a presença do poder temporal. Já em lugares como Potosí e Juli, a evangelização foi menos limitada. Pelo fato da presença das ordens mendicantes e do clero secular ser menos marcante nessas regiões, os inacianos assumiram as funções do clero secular e realizaram missões itinerantes para socorrer os colonos que viviam longe dos centros urbanos e das paróquias.

Essa forma de ação foi semelhante à dos inacianos que iniciaram atividades apostólicas no Vice-reino de Nova Espanha em 1572. O padre Pedro Sánchez conduziu o grupo que se dedicou aos trabalhos assistenciais em hospitais. Quando o padre tomou a iniciativa de construir o primeiro colégio da ordem na região, enfrentou a reação dos dominicanos e, só depois de vencer a resistência dos mendicantes e a burocracia (uma vez que a construção de colégios no Novo Mundo dependia da aprovação do Conselho das Índias) é que foram abertos os primeiros colégios jesuítas na região. A partir de 1575, os padres passaram a oferecer aulas regulares e catequese a filhos de colonos, mestiços e indígenas.⁴⁰

A atuação limitada e à sombra de outras ordens religiosas, do clero secular e do Conselho das Índias só sofreu alteração após a promulgação das *Ordenanzas de descubrimiento*. A partir de 1573, os jesuítas passaram a executar o importante projeto de Estado de exploração de diversas partes do continente americano. Em expedições de reconhecimento, geralmente realizadas em duplas, os missionários percorreram regiões que hoje correspondem à Califórnia, Amazonas, Goiás e Mato Grosso. No entanto, a

³⁹ BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* p. 89.

⁴⁰ Sobre a atuação dos jesuítas no Vice-reino do Peru e no Vice-reino de Nova Espanha ver ASTRAIN, A. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo III. Madri: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1909, pp. 123-176; e HERNÁNDEZ, Á. S. S.J. *Los jesuitas en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992, pp. 20-95.

hostilidade ameríndia e as necessidades latentes da Coroa espanhola levaram ao estabelecimento de “missões de fronteira” a leste (Andes), norte (México) e sul (Bacia do Rio da Prata) da América espanhola, sendo esta última a mais representativa.⁴¹

Em seu estudo daquilo que considerou uma organização política das povoações missioneiras da região, Arno Kern apontou que os jesuítas desenvolveram, com os guaranis, instituições militares frente à expansão do colonialismo luso-brasileiro. Pelo fato de terem de exercer uma ação civilizadora e de evangelização, mas ao mesmo tempo política (diante da ação dos bandeirantes e da ausência de representantes do poder secular no local), Kern entendeu que, nas povoações, os jesuítas representavam a Coroa espanhola, a Igreja e a própria Companhia de Jesus. Assim eles teriam formado uma bem sucedida vida comunitária cristã que integrou a população nativa à sociedade espanhola e que se mostrou capaz, também, de estabelecer as fronteiras de dois grandes impérios.⁴²

3.4. O BRASIL NOS DOMÍNIOS DA CASA DE HABSBURGO

A existência de um projeto religioso em curso na América espanhola quando da ascensão de Filipe II ao trono português nos permite interpretar a abertura do campo missionário no Brasil como um primeiro sinal da transposição daquele programa à colônia. Mas, que razões teriam os monarcas da Casa de Habsburgo para implementá-lo na porção portuguesa da América?

Jorge Souza, em seu estudo sobre a instalação dos beneditinos no Brasil em 1581, sugeriu que a chegada dessa e de outras ordens mendicantes durante a União Ibérica representava um importante processo de institucionalização do governo filipino na colônia. Para o historiador, então, essa seria uma estratégia governativa de controlar as instituições religiosas por serem elas importantes focos de poder das sociedades do Antigo Regime. Significava, no plano prático, a firmação do compromisso assumido por Filipe II nas Cortes de Tomar de continuar a obra dos reis portugueses de propagar a

⁴¹ Os dados relativos às “missões de fronteira” no império espanhol podem ser vistos em BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 91-97; e em diferentes passagens de HERNÁNDEZ, Á. S. S.J. *op. cit.*

⁴² KERN, A. A. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

fé cristã; no plano estratégico, a tentativa do rei de reequilibrar o poder eclesiástico da colônia concentrado nas mãos da Companhia de Jesus.⁴³

A observação de Jorge Souza é sugestiva e corrobora nossa interpretação da abertura do campo missionário brasileiro, entretanto, ainda deixa aberta a questão. Mas, partindo dessas pistas, e considerando a dimensão da função que a evangelização exercia na colonização do Novo Mundo, a intervenção dos monarcas Habsburgo na atividade missionária do Brasil sugere que o Brasil tinha, ou paulatinamente veio a apresentar, alguma importância para a manutenção e o desenvolvimento da política ultramarina em curso na América espanhola. Só isso, de fato, justificaria uma ingerência da Espanha na evangelização da porção portuguesa no continente americano.

Os interesses dos monarcas espanhóis pelo Brasil durante a União Ibérica é um tema pouco estudado pela historiografia. Desse modo, há uma ideia corrente de que pouco ou nada mudou na administração da colônia enquanto a dinastia Habsburgo governou Portugal e seus domínios ultramarinos. Não apenas os livros didáticos que circulam no Brasil, mas também obras de referência internacional sobre a história do Brasil e da América Latina divulgam a tese de que, “enquanto as duas monarquias estiveram reunidas, os Habsburgos espanhóis respeitaram o conjunto das promessas feitas em Tomar, em 1581, de tal modo que permitiram uma considerável autonomia portuguesa e mantiveram os dois impérios como entidades distintas”.⁴⁴

Para Guida Marques, estudiosa do tema, esse modo de entender a administração colonial é um problema da historiografia, já que nesse período ocorreram importantes mudanças político-administrativas que deram novas feições ao Brasil e, de certo modo, fizeram dele um dos principais sustentáculos do império português após a Restauração.⁴⁵ E é para esta direção que apontam os olhares de alguns pesquisadores que se dedicaram ao assunto: mesmo que talvez não fosse um projeto pré-concebido fazer do Brasil uma das principais colônias ultramarinas, o curso que tomou o gerenciamento Habsburgo fez da América portuguesa um domínio de fundamental

⁴³ SOUZA, J. V. de A. *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, pp. 51-57.

⁴⁴ MAURO, F. Portugal e o Brasil: a estrutura política e econômica do Império, 1580-1750. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I... p. 449.

⁴⁵ MARQUES, G. L'invention du Brésil entre deux monarchies. L'Amérique portugaise et l'Union Ibérique (1580-1640): un état de la question. In: COSTA, J. P. de O. e (dir.). *Anais de História de Além-Mar*. v. VI. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2005, pp. 109-117.

importância para a manutenção de Portugal e seus domínios após a ascensão da dinastia dos Bragança em 1640.⁴⁶

Esses estudos apontam que, ao ascender ao trono português, Filipe II se preocupou, entre outras coisas, em ajustar a economia de Portugal e em tecer alianças políticas para sua completa entronização. É sugestivo o fato do rei ter ficado dois anos em Lisboa depois de sua coroação, uma mostra de que a anexação da Coroa lusa tinha uma importância estratégica para a manutenção de seu império ameaçado pelos movimentos separatistas ocorridos na região dos Países Baixos.

Enquanto Filipe II firmava as bases de seu governo em Portugal, a administração colonial corria normalmente no Brasil. Os Governadores-Gerais conduziam a colônia como vinham fazendo desde o último governo da dinastia Avis, mesmo porque eles só foram avisados que Portugal tinha um novo monarca na sessão de 19 de maio de 1582 da Câmara de Salvador.

Mas, ainda 1581, Filipe II começou a dar mostras de interesse pela porção portuguesa da América. Naquele ano, o monarca enviou uma expedição para proteger o Estreito de Magalhães e impedir o acesso dos ingleses às minas do Peru pelo sul. Diego Flores de Valdés, o comandante, redigiu um relatório da empreitada e nele apontou duas características importantes da colônia: sua importância estratégica de defesa e seu potencial econômico. A primeira devia-se ao fato de que as capitanias mais ao sul poderiam formar “*las Espaldas del Peru*”:⁴⁷ se melhor povoadas constituiriam um bloco humano e natural de proteção das vias terrestres que ligavam o Atlântico e as minas peruanas, muitas delas usadas pelos contrabandistas de metais preciosos. Além disso, serviriam como uma base de patrulhamento e controle das rotas marítimas usadas pelos corsários ingleses que contornavam o Estreito de Magalhães. Já o potencial econômico da colônia se dava em função dos fortes indícios de existência de metal e de pedras

⁴⁶ Essa ideia é comum a diferentes estudos, tais como ABREU, J. C. de (1853-1927). *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006, pp. 65-82; HEMMING, J. Os índios e a fronteira no Brasil Colonial. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, pp. 423-469; MARQUES, G. *op. cit.*, pp. 109-137; SCHAUB, J. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, pp. 25-32; SCHWARTZ, S. B. O Brasil Colonial, c. 1580-1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II... pp. 339-421; STELLA, R. S. *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes – 1580-1640*. São Paulo: Unibero/CenaUn, 2000, pp. 83-133; e WRIGHT, A. F. P. de A.; MELLO, A. R. de. O Brasil no período dos Filipes (1580-1640). In: HOLANDA, S. B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 197-212.

⁴⁷ VALDÉS, D. F. de. *Estrecho de Magalhães, 1583*. Dos cartas del general Diego Flores de Valdés, dando cuenta del vários incesos de su expedicion al Estrecho. Fechas em Bahia de Todos os Santos á 5 de agosto. Charcas 41, Documento 27. Archivo General de Indias, Sevilla. Carta 2, p. 2.

preciosas na região, informação passada a Valdés pelos aventureiros espanhóis que o comandante encontrou em São Vicente.⁴⁸

O monarca também recebeu de José de Anchieta as mesmas informações de que seria fundamental proteger o litoral brasileiro, principalmente a capitania do Espírito Santo, “terra alarmada, com medo dos ingleses, porque [estiveram ali e] deixaram dito que (...) viriam com três ou quatro galeões armados”. A ameaça inglesa, de acordo com o padre, fazia com que os colonos pouco desenvolvessem a região, e fortificá-la seria necessário não só para a conservação do Brasil, como também para a navegação no Estreito de Magalhães, Rio da Prata e Peru, “além de outras vantagens que não são para carta que Diogo Flores tem bem entendido e creio leva determinação de praticar muito miudamente com Vossa Majestade”.⁴⁹

Não parece ter sido coincidência que Filipe II trabalhou em diferentes frentes para, de acordo com Roseli Stella, “submeter o Brasil aos desígnios (...) da monarquia espanhola, a fim de preservar as ricas conquistas americanas”.⁵⁰ Agindo nesse sentido, o monarca e seus sucessores trabalharam na reestruturação do aparato administrativo da colônia, no controle de suas ações religiosas e na ocupação de regiões com potenciais estratégicos de defesa e de incremento de suas atividades econômicas.

Em 1580, o Brasil era uma colônia em expansão, mas ainda com uma ocupação incipiente. Além dos indígenas, sua população girava em torno de 30.000 colonos e 40.000 africanos escravizados. Seu território efetivamente ocupado pelos colonizadores estava distribuído em poucos e dispersos núcleos urbanos, todos concentrados em uma estreita faixa litorânea entre as capitanias de São Vicente e de Pernambuco. Essas, por seu turno, eram constituídas de grandes e poucas propriedades rurais que formavam a base da economia. As fazendas eram assistidas por pouco mais de 30 centros urbanos que exerciam funções administrativas e religiosas.⁵¹

Esses números podem ser considerados até satisfatórios se comparados aos dos anos iniciais do governo de D. João III, que trabalhou sobremaneira na ocupação e

⁴⁸ Ver, particularmente, a carta 2 em VALDÉS, D. F. de. *op. cit.*, pp. 01-11. O conteúdo dessa carta também é discutido por STELLA, R. S. *op. cit.*, pp. 88-91.

⁴⁹ As duas citações se referem a ANCHIETA, J. de. Ao rei Filipe II. Da Bahia de Todos os Santos, 7 de agosto de 1583. In: _____. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984, p. 337 e p. 338.

⁵⁰ STELLA, R. S. *op. cit.*, p. 104.

⁵¹ Ver SCHWARTZ, S. B. O Brasil Colonial, c. 1580-1750... pp. 402-410. Para os dados relativos à população escrava ver KLEIN, H. S. A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. In: *Estudos Econômicos*. V. 17, nº 2, maio/agosto, 1987, pp. 129-149. Sobre a população de colonos ver MARCÍLIO, M. L. A população do Brasil Colonial. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II... pp. 311-338.

incremento econômico do Brasil e de outras colônias portuguesas no Atlântico e na Ásia. Em seu aspecto geral, essa medida representava a tentativa do monarca de criar e fortalecer um império colonial baseado na territorialização em detrimento da sustentação de um império-rede fundamentado no controle de rotas marítimas que D. Manuel havia lhe deixado. Essa forma de atuação era uma clara influência das teses políticas vigentes na Península Ibérica e já em prática na vizinha Castela, que dedicava boa parte de seus esforços na criação de um império colonial na América. Como bem observou Sanjay Subrahmanyam, a iniciativa dos castelhanos de iniciar uma reforma político-social-cultural nos primeiros anos do século XVI influenciou D. João III que, a partir de 1540, também se esforçou para promover a entrada do Humanismo e do Renascimento na vida intelectual portuguesa e em introduzir, em Portugal, as mesmas instituições políticas e religiosas empregadas por Castela em sua reforma (como o Santo Ofício da Inquisição, por exemplo). No fim do reinado de D. João III, o Brasil começou a despontar como um rival do Vice-reino na Ásia no que diz respeito aos investimentos régios. Esse foi o período chamado pelo historiador de “viragem atlântica”, em que a “ênfase da Índia para o Brasil fazia parte de uma conjuntura global que conduziu à tomada do trono de Portugal por Filipe II, em 1580”.⁵²

Se o fortalecimento do Brasil contribuiu ou não para que Filipe II se interessasse pela Coroa portuguesa em 1578, o fato é que a porção portuguesa da América já havia despontado um significativo potencial para o fortalecimento de seu império colonial. Considerando-se a política expansionista herdada de seu pai, seria natural que o monarca continuasse trabalhando na ocupação e no incremento da economia de uma colônia promissora e, ao mesmo tempo, ameaça pelas incursões inglesas, francesas e holandesas que tinham o intuito de “agredir os interesses da monarquia espanhola sobre a América”.⁵³

Em função dos acordos firmados nas Cortes de Tomar, Filipe II não alterou o modelo governativo criado por Portugal, o Governo-Geral. No entanto, o monarca criou estratégias para, de acordo com Roseli Stella, converter o aparelho administrativo luso em “instrumento executor da política madrilena”⁵⁴ no Brasil. Filipe II tentou driblar as instituições portuguesas através da criação de uma ampla rede de informantes e de conselheiros que lhes garantissem o controle direto da administração. Outra estratégia

⁵² SUBRAHMANYAM, S. *O império Asiático Português 1500-1700*. Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993, p. 161.

⁵³ STELLA, R. S. *op. cit.*, p. 87.

⁵⁴ *id. ibid.*, *op. cit.*, p. 133.

importante nesse sentido foi a criação, em 1582, da Corte de Portugal, órgão sediado em Madri. À primeira vista, a instituição dava mostra de respeito a um dos principais acordos firmados nas Cortes de Tomar, que era a garantia de autonomia dos portugueses nos assuntos relativos ao governo da Coroa lusa. Em tese, a Corte tinha a finalidade de permitir que os próprios portugueses governassem o império português assessorando o rei, através desse tribunal, nos assuntos administrativos. No entanto, todas as instituições lusas eram obrigadas a consultar o Conselho de Portugal antes de tomar qualquer decisão, e todas essas consultas eram submetidas ao rei. Isso limitava significativamente o poder de decisão dos conselheiros e colocava nas mãos do monarca espanhol as principais decisões administrativas de Portugal e seus domínios.

Visando manter esse controle no Brasil e em todo o império, Filipe III foi menos sutil que seu antecessor. Além de ter nomeado ministros castelhanos para o Conselho de Portugal em 1602, um ano mais tarde promulgou as *Ordenações Filipinas* no reino luso e criou órgãos que limitavam ou anulavam a competência dos já existentes criados pelos monarcas portugueses. Em 1604, criou o Conselho da Índia e, em 1619, a Companhia de Navegação e Comércio com a Índia. No Brasil, a criação do Tribunal da Relação da Bahia em 1609 também mostrava o intuito de Filipe III de centralizar o governo do império português e de alinhar a administração da colônia à legislação espanhola mais do que às *Ordenações Filipinas*, que ainda traziam como base jurídica as *Ordenações Manuelinas*.

A atuação mais direta de Filipe III na administração colonial teria decorrido do fato dele não ter sido tão pressionado pela corte portuguesa a respeitar os acordos estabelecidos em Tomar. Em 1608, o monarca criou as Repartições Sul e Norte para dividir a administração das capitanias do Brasil, divisão que teve curta duração. Mais tarde, em 1621, ele dividiu a colônia em duas unidades administrativas: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão, que compreendia as capitanias do Maranhão, Pará, Piauí e Ceará.⁵⁵

A divisão territorial era uma nítida implementação, no Brasil, da política imperial castelhana já consolidada na América que seguia a lógica de “dividir para governar”. Além disso, denotava a consolidação da “viragem atlântica” que, no parecer de Andréa Doré, podia ser vista também nos mapas e nos relatos de que as autoridades

⁵⁵ Sobre a reforma administrativa dos Filipes no Brasil ver, além dos textos já citados, SCHAUB, J. *op. cit.*, pp. 25-32; e SCHWARTZ, S. B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. A Suprema Corte da Bahia e seus juizes: 1609-1751. São Paulo: Perspectiva, 1979, pp. 75-187.

régias dispunham sobre a colônia durante a União Ibérica. Esse material oferecia, à Coroa espanhola, as informações necessárias à construção das políticas voltadas à defesa e ao incremento da economia de um domínio que, à medida que crescia, mostrava novos potenciais. Esses dois fatores impulsionadores das ações dos Filipes no Brasil refletiam os interesses imperiais Habsburgo na América que davam à colônia maior importância do que os domínios lusos na Ásia. Esses últimos passavam a ter um valor mais simbólico para os portugueses que propriamente econômico em um momento em que “os limitados recursos [da Coroa espanhola] deveriam se concentrar em um espaço, territorial e marítimo, que (...) apontava um futuro mais lucrativo e duradouro”.⁵⁶

A intervenção nas atividades religiosas também foi uma importante estratégia de adequação da porção portuguesa da América aos interesses da Casa de Habsburgo. Em função do apoio que Filipe II recebeu do alto clero português na disputa da sucessão dinástica, o monarca não interferiu nas atividades do clero secular no Brasil. Durante a União Ibérica, não se viu retração ou ampliação da estrutura eclesiástica da porção portuguesa da América, uma vez que, em 1640, a diocese da Bahia ainda era a única de toda a América portuguesa.⁵⁷

No entanto, os Filipes usaram tanto a Inquisição quanto as ordens religiosas como instrumentos de execução de suas políticas ultramarinas, como já faziam na América espanhola. Três das quatro visitas do Santo Ofício no Brasil, por exemplo, ocorreram justamente no momento em que a colônia foi administrada pela Casa de Habsburgo: a primeira foi realizada na Bahia e em Pernambuco entre 1591 e 1595, período de reinado de Filipe II; a segunda se deu na Bahia entre 1618 e 1621 durante a administração de Filipe III, monarca que ampliou a área de atuação da Inquisição na América (instalou um tribunal do Santo Ofício na capitania-geral do Chile em 1610); e a terceira ocorreu no Rio de Janeiro em 1627, momento em que Filipe IV governava e que houve, inclusive, a tentativa de se instalar um tribunal da Inquisição no Brasil, mas a efetivação do projeto esbarrou na resistência dos inquisidores portugueses.⁵⁸

⁵⁶ DORÉ, A. O deslocamento de interesses da Índia para o Brasil durante a União Ibérica: mapas e relatos. *Colonial Latin America Review*. v. 23, Issue 02, 2014, pp. 172-197.

⁵⁷ Somente em fins do século XVII é que o Brasil ganhou outras dioceses. Em 1676, o papa Inocêncio XI elevou a diocese da Bahia a arcebispado e criou as dioceses de São Sebastião do Rio de Janeiro e de Olinda, seguida da de São Luís do Maranhão (1677). Sobre a estrutura eclesiástica do Brasil durante o período da União Ibérica ver ABREU, J. C. de. *op. cit.*, pp. 81-82; e IGREJA. In: VAINFAS, R. (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, pp. 292-296.

⁵⁸ Ver BETHENCOURT, F. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 51-66; VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e*

Há, na historiografia brasileira, a concepção de que as visitas do Santo Ofício no Brasil foram uma consequência natural da política castelhana de manter a exclusividade católica na Península Ibérica e em seus domínios. Em Castela como em Portugal, o Santo Ofício havia sido restabelecido entre 1478 e 1536 para salvaguardar a religião católica diante da presença de judeus e de mouros convertidos forçadamente ao cristianismo e que manifestavam sinais de retorno às suas antigas religiões. O catolicismo, afinal, imprimia a identidade dos ibéricos, e zelar pela ortodoxia religiosa era parte de uma proposta político-religiosa que buscava a manutenção da unidade nos reinos ibéricos.⁵⁹

As visitas do Santo Ofício no Brasil, por isso mesmo, foram entendidas como medidas que tinham a função estratégica de frear o desenvolvimento da comunidade de cristãos-novos no Brasil. Isso porque, ao agir no controle da administração do império português a partir de 1582, Filipe II teve notícias de que havia um número expressivo de cristãos-novos em muitos domínios lusos na África e no Atlântico. No Brasil, eles chegavam a compor cerca de 20% da população da Bahia e de Pernambuco e ocupavam posições de destaque nesses locais: eram artesãos, pequenos comerciantes, mas principalmente senhores de engenho e importantes mercadores que contribuíam na estruturação da economia daquelas que eram as principais capitanias produtoras de cana-de-açúcar. Em São Vicente, eram também os responsáveis por estabelecer o intercâmbio comercial entre São Vicente e a região do Prata que tanto incomodava a Coroa espanhola, já que eles usavam rotas terrestres clandestinas que ligavam São Paulo às cidades peruanas.

Por ser a Casa de Habsburgo a grande perseguidora dos criptojudeus, o maior fluxo de emigração de judeus de Portugal para o Brasil se deu justamente durante a União Ibérica. Provavelmente, esse grupo escolheu a colônia por que nela não havia um tribunal do Santo Ofício instalado e, também, por ser uma terra com possibilidades de desenvolvimento de atividades econômicas.⁶⁰ No entanto, os monarcas Habsburgo

Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 215-224; e PIERONI, G.; MARTINS, A.; SÁBEH, L. A. *Boca maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí: Paco, 2012, pp. 25-28. A quarta e última visita do Santo Ofício no Brasil ocorreu entre 1763 e 1769, no Grão-Pará.

⁵⁹ Sobre a instalação e atuação do Santo Ofício da Inquisição na Península Ibérica ver, na íntegra, BENASSAR, B. (org.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981; e NOVINSKY, A. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

⁶⁰ Também no período em que os holandeses ocuparam parte da região Nordeste muitos judeus se instalaram na região por conta da ligação que tinham com a comunidade judaica de Amsterdã e também com as atividades gerenciadas pela Companhia das Índias Ocidentais. Ver BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São

acompanhavam a ação da Inquisição relativa à perseguição desse grupo em Portugal e domínios de além-mar. Em carta de 1618 enviada ao Governador do Estado do Brasil, por exemplo, Filipe III relatou que os negociantes da cidade do Porto, todos “da nação dos cristãos novos”,⁶¹ haviam sido presos após uma visitação do Santo Ofício e que alguns desses homens tinham fugido com bens. Por conta da relação que eles tinham com o Brasil, o monarca orientou que os portos da colônia fossem vigiados. Caso algum cristão-novo neles aportasse, deveria ser preso e seus bens confiscados.⁶²

Além disso, uma das funções atribuídas aos inquisidores que realizavam as visitas do Santo Ofício no Brasil era investigar minuciosamente a vida dos cristãos-novos e de toda a rede social e econômica às quais estavam ligados. A investida contra bandeirantes e peruleiros é um exemplo nítido nesse sentido, porque as autoridades civis e eclesiásticas acreditavam que o que fomentava a escravização dos indígenas era justamente o intercâmbio comercial criado por cristãos-novos na região Sul da América, principal área onde o salteamento de indígenas era praticado.⁶³

Mas, evidentemente, a ação da Inquisição não estava circunscrita somente a esse papel. Avaliada em seu sentido mais amplo, é nítida a intenção da Coroa espanhola e da Igreja de conhecer a estrutura em que se calcava a fé praticada no ultramar, porque o percentual da ação inquisitorial foi maior no combate das heresias praticadas pelos colonos e pelos nativos: além de perseguirem os cristãos-novos e os simpatizantes do islamismo e do protestantismo, os inquisidores se preocuparam em combater crimes de fé comuns entre os colonos, como a blasfêmia, a sodomia, a bigamia, a profanação do confessionário e outros desvios doutrinários; além daqueles nascidos da confusa assimilação do cristianismo pelos ameríndios, como o “gentilismo” e a falsa santidade.⁶⁴

Esse cenário amplo da atuação da Inquisição na América nos leva a entender que a presença do Santo Ofício no Brasil durante a União Ibérica representava a outra parte

Paulo, 1973, pp. 28-36; e VAINFAS, R. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 85-140.

⁶¹ FILIPE III. Para o Governador do Estado do Brasil. Madri, 20 de novembro de 1618. Documento LIV. In: MUSEU Paulista (org.). *Livro Segundo do Governo do Brasil*. Separata do Tomo III dos Annaes do Museu Paulista. Documentação Brasileira Seiscentista. São Paulo: Diário Oficial, 1927, p. 80.

⁶² FILIPE III. Para o Governador do Estado do Brasil. Madri, 20 de novembro de 1618... pp. 80-81.

⁶³ Sobre a perseguição do Santo Ofício aos cristãos-novos no Brasil ver ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 199-209; HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 436-443; NOVINSKY, A. *Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 03-22; e WRIGHT, A. F. P. de A.; MELLO, A. R. de. *op. cit.*, pp. 197-202.

⁶⁴ Ver VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 47-186; VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 39-69; e PIERONI, G. (org.); SABEH, L. A. *et al. Heresias brasileiras: Inquisição e purgatório no Brasil Colonial*. Curitiba: UTP, 2008, pp. 15-65.

da transposição, à colônia, do elemento religioso da política ultramarina Habsburgo em curso no México e no Peru que se mostrava razoavelmente eficiente à efetivação do poder régio no além-mar. E, se aqui podemos ver indícios afirmativos da proposição de Muñoz-Arraco de que a Inquisição era o organismo que fundava as bases do governo vicário dos Filipes,⁶⁵ percebemos, igualmente, que a abertura do campo missionário da colônia e o alinhamento das atividades dos jesuítas da Província do Brasil aos ditames das *Ordenanzas de descubrimiento* eram medidas fundamentais e complementares à atuação da Inquisição na manutenção de um império ainda mais vasto do que aquele que Filipe II havia herdado em 1556.

E, se o estímulo à ação inquisitorial e das ordens religiosas implicava uma notória intervenção dos monarcas Habsburgo nas atividades religiosas da colônia, essa ingerência, ao lado da reestruturação do aparato administrativo da colônia, não estava desassociada de outra medida que visava submeter o Brasil aos interesses imperiais da Coroa espanhola: a ocupação de regiões com potenciais estratégicos de defesa territorial ou de incremento de suas atividades econômicas.

⁶⁵ MUÑOZ-ARRACO, J. M. P. *op. cit.*, pp. 23-40.

CAPÍTULO 4. AS BASES DA MUDANÇA: OS NOVOS LIMITES DA MISSIONAÇÃO JESUÍTICA

4.1. UM IMPÉRIO COM FRONTEIRAS HUMANAS

Na América espanhola, as *Ordenanzas de descubrimiento* haviam transformado os missionários em verdadeiros agentes de expansão territorial. Ao transferir para as ordens religiosas a responsabilidade de adentrar no continente americano, Filipe II fazia com que os limites territoriais da sua imensa colônia fossem até onde os missionários pudessem chegar. Era uma estratégia menos dispendiosa materialmente e, ao mesmo tempo, cumpridora da missão salvífica da qual a Coroa estava imbuída e comprometida em função do Patronato. Nesse caso, o documento que estabelecia as diretrizes do programa religioso Habsburgo criava um império com fronteiras humanas, aquilo que Fernando Operé chamou de fronteira de corpos vivos, isto é, de zonas de encontro de culturas, de conflitos e interações de onde emergiram novas relações sociais, políticas e culturais que originaram o Novo Mundo.⁶⁶

Diante da promissora função do elemento religioso na manutenção do império criada com as *Ordenanzas de descubrimiento*, alinhar a ação dos jesuítas da Província do Brasil aos seus interesses significava colocar os inacianos para atender a duas necessidades latentes da integração do Brasil ao império espanhol: a defesa e a expansão da colônia. Mesmo que a campanha antifilipina encabeçada pela Companhia de Jesus de Portugal tenha gerado um mal estar entre o monarca e a ordem religiosa, o fato é que os jesuítas tinham estabelecido uma estrutura eclesiástica considerável e adquirido uma experiência significativa no trato com a Terra de Santa Cruz, com os nativos e com os colonos, fatores que não podiam ser desprezados pela Espanha. Os jesuítas haviam desempenhado, entre 1549 e 1580, um papel semelhante àquele realizado por franciscanos, dominicanos e agostinianos nos vice-reinos da Nova Espanha e do Peru entre 1523 e 1573. Certamente, esse modo de atuação, a influência jesuítica na colônia e o interesse dos missionários de explorar a terra interessavam à Coroa espanhola. Filipe II provavelmente entendeu que a ordem religiosa tinha condições primorosas para desempenhar, também, a importante atividade realizada

⁶⁶ Essa tese é difundida em OPERÉ, F. *Historias de la frontera*. El cautiverio en la América hispánica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

pelos jesuítas da Província da Espanha na América espanhola: o estabelecimento de fronteiras.

Comparando as áreas de atuação dos jesuítas no Brasil antes da União Ibérica e durante todo o seu período, é possível identificar que houve uma importante dispersão dos missionários pela colônia e, igualmente, que ela se deu através de expedições de reconhecimento e ocupação territorial.⁶⁷

Ora, desde o início de suas atividades na Terra de Vera Cruz, a Companhia de Jesus participou de campanhas que resultaram na ocupação de territórios até então inexplorados pelos portugueses. O que, então, essas expedições do período Habsburgo tinham de diferente das que ocorriam desde 1549?

A Missão do Brasil teve início no mesmo momento em que se implementou o Governo-Geral no Brasil, o que garantiu a presença dos inicianos em inúmeras expedições de exploração territorial organizadas pelos primeiros Governadores-Gerais. Os missionários participaram, entre outros eventos, da fundação de Salvador (1549); da pacificação dos Aymorés em Porto Seguro (1560); e da pacificação dos Tamoyos no Rio de Janeiro (1565).

Desde o momento em que se instalou em Salvador, a Companhia de Jesus organizou, igualmente, expedições paralelas às do poder temporal. Essas campanhas eram realizadas por duplas de jesuítas e por um pequeno grupo de indígenas que atuavam como guias e intérpretes. O objetivo era reconhecer o território e identificar quais eram e como viviam os principais grupos indígenas do litoral brasileiro. Os relatos dessas expedições através das cartas ajudavam a cúria jesuítica a indicar onde os padres da Missão do Brasil deveriam fundar “missões”.⁶⁸

⁶⁷ Adiante, veremos que os aldeamentos também exerceram um papel fundamental nesse processo.

⁶⁸ Sobre as primeiras expedições jesuíticas no Brasil ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009, pp. 86-103. O termo “missão” era empregado pelos jesuítas para muitas situações. Geralmente, se referia a uma atividade estabelecida em uma região, como a Missão do Brasil ou a Missão do Japão, por exemplo. Quando as atividades de uma Missão se desenvolviam, ela era elevada à categoria de Província. A partir de então, era dado o nome de “missão” às atividades “extra-colégio”. No Brasil, o termo era empregado às expedições, fossem as voltadas ao reconhecimento territorial, à pacificação de tribos indígenas, à criação de aldeamentos ou mesmo para a visita regular às vilas, fazendas, fortalezas e aldeamentos (as chamadas “missões rurais” e “missões regionais”, como veremos). Eram chamadas de “missões” também as reduções criadas pelos jesuítas da Assistência da Espanha e os “descimentos” de indígenas em regiões onde os aldeamentos sofriam constantes esvaziamentos por conta dos salteamentos, das epidemias ou mesmo da inserção dos índios aldeados na lide colonial. Vale lembrar que o “descimento” era uma prática comum no Brasil e permitida e estimulada pelas Coroas ibéricas. Ela consistia na organização de expedições que tinham a finalidade de deslocar populações do interior do continente para os aldeamentos. Inicialmente, elas eram organizadas por colonos, mas era obrigatória a presença de um missionário que, muitas vezes, era quem as liderava. Isso porque a Coroa proibia o uso da força para “descer índios do

Em aproximadamente quinze anos de atividades de exploração, os padres se instalaram em Pernambuco, Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Vicente, e tencionavam ainda estabelecerem-se no Paraguai e na atual região Sul do Brasil. Na maior parte desses locais, os padres chegaram sem o auxílio de tropas militares, ou seja, não em função de ditames políticos da Coroa portuguesa, mas sim do mesmo princípio que fomentava as expedições da ordem na Ásia e na África: a política de expansão de suas atividades no Orbe.

Ao integrar a reforma político-religiosa da Coroa portuguesa, a Companhia de Jesus se instalou inicialmente na Ásia (1542) e na África (1547). Ao mesmo tempo em que procuraram executar a parte que lhes cabia da política lusa em cada uma dessas regiões, os inicianos se valeram do amparo material que recebiam da Coroa portuguesa para expandir suas atividades. De Goa e do Congo, os padres saíam em duplas e embrenhavam-se em mundos que lhes eram incógnitos em busca de novas áreas a serem convertidas à fé do Cristo. Ao chegarem a uma região, eles buscavam identificar as estruturas sociais, além daquilo que entendiam ser as necessidades religiosas do local. Feitas estas identificações, a cúria jesuítica decidia, então, qual seria a forma de atuação dos missionários naquele espaço.

Foi nesse processo que os jesuítas irradiaram de Goa e do Congo para a costa do Malabar (1542), Ceilão (1548), ilhas Molucas (1548), Marrocos (1548), Japão (1549), China (1552), Etiópia (1555) e Moçambique (1560). Essas expedições que espalharam os missionários pela Ásia e África tinham o mesmo sentido daquelas que os levaram de Salvador para as diferentes capitanias do Brasil: decorriam de um fundamento evangelizador de busca de almas para Cristo, mas, sobretudo, do uso oportuno da estrutura oferecida pela Coroa portuguesa a favor da construção de um pretendido império cristão.⁶⁹

A análise da documentação jesuítica produzida no Brasil durante o período da União Ibérica indica que houve uma importante mudança no sentido que impulsionava as expedições no Brasil dos Filipes. Durante o generalato de Diogo Laynez (1558-1565), foi instituído que as cartas deveriam ser escritas por todos os jesuítas uma vez ao ano. As chamadas “cartas ânuas” seguiam os mesmos padrões de redação das cartas de

sertão”, ou seja, era permitido apenas o uso da persuasão para convencer os índios a viverem nas Aldeias. Sobre esta questão ver PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 118.

⁶⁹ Ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 49-135.

edificação e de negócio, mas como passaram a ser anuais, sofreram mudanças na forma como as missões eram relatadas aos seus superiores. Enquanto antes eram discutidos, carta a carta, assuntos específicos e circunstanciados de acordo com a necessidade (portanto, com informações dispersas que demandavam sistematização dos dados por elas relatados), a instituição das ânuas transformaram as cartas em verdadeiros documentos burocráticos: ofereciam informações detalhadas sobre o “estado da missão”, que iam desde o nome e ocupação de cada membro de casa jesuítica até os eventos políticos e sociais que contribuíam ou não para o andamento das atividades apostólicas. A necessidade de algumas missões pedia o detalhamento pormenorizado da situação de determinadas atividades. Daí resultaram importantes documentos chamados de “relações” ou “informações”, que eram uma espécie de carta ânuia para assuntos específicos.⁷⁰

No Brasil, os missionários produziram importantes relações sobre a situação das casas e dos colégios jesuíticos, dos aldeamentos e das práticas religiosas das missões, mas poucas versam especificamente sobre as campanhas de exploração territorial. No corpo documental do período entre 1580 e 1640, por exemplo, são conhecidas poucas relações que tratam exclusivamente de expedições.⁷¹ Desse modo, as informações sobre os locais onde ocorriam as empreitadas, bem como sobre a composição e as formas de

⁷⁰ Ver ARAÚJO, H. P. Introdução. As cartas ânuas das missões dos jesuítas. In: GOUVEA, A. de (1592-1677). *Cartas Ânuas da China (1636, 1643 a 1649)*. Edição, introdução e notas de Horácio Peixoto de Araújo. Macau: Instituto Português do Oriente; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998, pp. 11-19. Ao se estudar a missionação jesuítica no Brasil se constata que, de fato, a quantidade de cartas do período entre 1540 e 1560 é muito superior ao de cartas da década de 1570 em diante. No entanto, o tamanho dos textos é bastante diferente. As cartas que antes tinham entre uma e dez páginas passaram a compor documentos bastante extensos, alguns com cerca de cem páginas ou mais. Os missionários nem sempre identificavam que tipo de documento estavam produzindo. Assim, essa identificação ocorre apenas com a análise da estrutura e do tipo de informações que uma carta oferece. No Brasil, há muitas relações, cartas ânuas e outros documentos normativos em coleções de cartas jesuíticas. No entanto, não há coleções de cartas ânuas da Missão do Brasil como as organizadas por institutos de pesquisa portugueses para as missões do Oriente ou por institutos de pesquisas latino-americanos para as missões da Província jesuítica do Paraguai.

⁷¹ Trata-se de FIGUEIRA, L. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva. In: INSTITUTO do C. (dir.). *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967, pp. 76-157; RODRIGUES, J. A Missão dos Carijós – 1605-1607. Relação do P. Jerônimo Rodrigues. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 196-246; e MISSÃO dos Mares Verdes, que fez o P. João M., e por seu companheiro o P. Antonio Bellania por ordem do P. Domingos Coelho Provincial na era de 1624. Ao padre Nunho Mascareña, Assistente de Portugal da Companhia de Jesus. In: Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras. 8-II, f. 360-365v. ap. FARIA, M. R. de. *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, pp. 306-314. O pesquisador reproduziu a carta na íntegra. Ao que tudo indica, Vieira é o seu autor, porque há trechos inteiros dessa relação de 1624 em VIEIRA, A. Carta Ânuia ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626. In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 77-117.

suas execuções precisam ser colhidas nas cartas ânuas ou nas relações que tratam da situação das missões das diversas capitanias.

Esses dados, quando aparecem, estão voltados a apontar o fundamento salvífico das expedições: os padres concentram-se em relatar as dificuldades em vencer os obstáculos naturais e em apontar “o favor de Deus, que queria a salvação daquelas pobres almas”.⁷² Trata-se, portanto, de um trabalho de mapeamento que, auxiliado pelos dados oferecidos por colonos e autoridades régias do período, assim como por estudos historiográficos, nos dá condições de traçar um panorama das campanhas ocorridas no Brasil. Mais que isso, nos permite inferir que houve uma significativa mudança do sentido que as impulsionava no período em que a Casa de Habsburgo interviu na administração da colônia.

Os dados, sistematizados e avaliados à luz dos estudos historiográficos acerca das ações colonizadoras em diferentes regiões, indicam que, coincidentemente, os missionários passaram a atuar nos locais que tinham funções estratégicas de ocupação e defesa territorial para a Coroa espanhola. Vê-se, também, que enquanto as expedições do período 1549-1580 decorriam da iniciativa da própria Companhia de Jesus, essas outras eram estimuladas e até mesmo solicitadas pela Coroa, tanto que nessas ocasiões os padres recebiam provisões, animais de carga e montaria e, em alguns casos, até embarcações para realizá-las. Portanto, as expedições jesuíticas do período filipino eram voltadas a fazer dos missionários verdadeiros desbravadores, a fronteira humana do império tal como faziam os jesuítas da Assistência da Espanha na América espanhola.

4.2. AS EXPEDIÇÕES NO OESTE, NORTE E NORDESTE

O potencial econômico e as investidas francesas e holandesas levaram os monarcas da dinastia Filipina a trabalharem na exploração da região Oeste da colônia e na promoção de intensos movimentos de abertura de caminhos internos e de expulsão dos estrangeiros ao Norte e Nordeste.

Pouco antes de se iniciar a União Ibérica, a Coroa portuguesa enviou uma expedição para explorar parte do atual território de Minas Gerais. O grupo foi chefiado pelo colono Antônio Dias Adorno e, em 1574, o jesuíta João Pereira que acompanhava a expedição construiu uma igreja na aldeia tupi que ficou conhecida como Mar Verde.

⁷² VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 110.

No entanto, logo a missão foi abandonada pelo fato de que a campanha tinha que reconhecer a região e retornar com informações às autoridades. O grupo rumou ao Norte e chegou até o Rio São Francisco, mas a viagem foi barrada pelos índios tapuias.

Nos anos seguintes, a Coroa portuguesa não investiu na região e novas expedições só foram organizadas durante a União Ibérica. Em 1611, Marcos de Azeredo descobriu esmeraldas em Minas Gerais e, tão logo os especialistas ibéricos atestaram a qualidade das pedras, novas campanhas foram organizadas para explorar a região. No entanto, os indígenas não permitiram a entrada dos colonos e não tardou para que os jesuítas fossem enviados à região para “pacificar” os ameríndios e, assim, facilitar a realização de novas entradas.⁷³

Antonio Vieira relata que em 1624 foi organizada uma expedição jesuítica para que enfim fosse estabelecida a Missão dos Mares Verdes, tão desejada pelos padres e pelos portugueses. Conta o jesuíta que João e Antonio Bellania saíram do Espírito Santo e, depois de um mês, se depararam com “quatrocentos e cinquenta almas, gente belicosa, valente”.⁷⁴ Foram necessários três dias de prédicas para juntar os índios, premissa para a criação de um aldeamento, e inicialmente a Aldeia teve sucesso, porque os nativos davam mostra de desejo pela vida cristã e obedeciam aos padres. Porém, um surto de bexiga acometeu a tribo, que foi praticamente dizimada. Os padres, então, passaram a trabalhar para erguer a Aldeia em outro local com os poucos sobreviventes e com os índios tapuia da região persuadidos a viverem no novo aldeamento.⁷⁵

A bexiga chegou ao novo aldeamento e, ainda em 1624, a Missão dos Mares Verdes deixou de existir. Uma nova tentativa de se restabelecer a missão foi cogitada e, em 1636, a Coroa espanhola promulgou um alvará que concedia à Companhia de Jesus o direito de criar expedições que tivessem o duplo fim de converter os indígenas e de “descobrir” esmeraldas na região. Os inicianos, então, realizaram mais uma expedição, mas ela não foi bem sucedida por conta da hostilidade dos tapuias e outras campanhas só foram realizadas na região depois de 1640.⁷⁶

As expedições jesuíticas rumo a Oeste desempenharam as mesmas funções de forças militares de reconhecimento de áreas ainda pouco ou mesmo não exploradas

⁷³ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro III. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 483-488.

⁷⁴ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 110.

⁷⁵ *id. ibid.*, pp. 110-112. Sobre a Missão dos Mares Verdes ver, também, MISSÃO dos Mares Verdes, que fez o P. João M., e por seu companheiro o P. Antonio Bellania por ordem do P. Domingos Coelho Provincial na era de 1624... *ap. FARIA, M. R. de. op. cit.*, pp. 306-314.

⁷⁶ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro III... pp. 483-488.

pelos colonos. Elas não resultaram na ocupação efetiva da região, mas contribuíram para revelar o seu potencial econômico. A dificuldade em estabelecer núcleos urbanos no local talvez tenha decorrido da falta de recursos humanos e materiais que a empreitada exigia e que, no período, eram empregados na ocupação das atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil.

A chegada dos espanhóis naquela imensa área fazia parte de um plano maior de ocupação efetiva do Maranhão e do Baixo Amazonas, áreas visadas por franceses e holandeses, respectivamente. O potencial econômico das regiões já tinha atraído os castelhanos que, em 1540, organizaram expedições a partir de Quito para a exploração da Amazônia. Essa primeira incursão europeia no local não foi bem sucedida e o projeto foi abandonado, principalmente por conta da densidade da mata e da hostilidade dos ameríndios. No entanto, as constantes investidas de holandeses e franceses fazia com que a ocupação do Norte e do Nordeste fosse, para a Coroa espanhola, uma necessidade urgente. Assim, as expedições foram retomadas e seguiam a lógica de ocupar a terra para defendê-la. Por isso, fazia parte de seus objetivos o estabelecimento de cidades que pudessem servir de base para futuras campanhas e garantir a presença de colonos nos locais.

Essa, aliás, era uma prática na América espanhola, inclusive prevista nas *Ordenanzas de descubrimiento*. A construção de povoados era indicada no documento como a segunda parte do processo de ocupação de um território devidamente pacificado pelas ordens religiosas, portanto, ele oferecia importantes diretrizes para a construção desses núcleos urbanos. A principal orientação era que os colonos erguessem povoados em locais estratégicos para facilitar o desenvolvimento de atividades de subsistência, de comércio, de administração e, principalmente, de defesa. Sugeria-se, por exemplo, que eles não fossem construídos em locais muito altos ou muito baixos e que não fossem litorâneos, por duas razões: por ser menor a área de plantio em cidades à beira-mar e para que sua população não ficasse vulnerável aos ataques corsários. A construção de núcleos no litoral só deveria ser feita caso houvesse a necessidade de se erguer fortalezas de defesa da colônia, e aí as povoações serviram para oferecer subsídios aos soldados.⁷⁷

O documento de 1573 refletia os métodos de conquista empregados na América espanhola que, de certa forma, se materializaram com outra roupagem no Brasil através

⁷⁷ FILIPE II. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia... pp. 493-495.

das diferentes estratégias utilizadas pela Casa de Habsburgo para intervir em sua administração sem ferir os acordos firmados em Tomar. Indício disso é que, no processo de expansão ao Norte e Nordeste, os jesuítas atuaram na “pacificação” dos indígenas que viviam nos arredores de fortalezas onde, em seguida à atuação dos padres, ou foram erguidos núcleos urbanos ou desenvolveram-se os já existentes que desempenharam um papel fundamental na efetivação da ocupação, conquista ou reconquista de importantes regiões como a Paraíba (1584), o Rio Grande (1599), o Maranhão (1615), o Pará (1616) e o Amazonas (1638).⁷⁸

Em função da hostilidade de muitos grupos indígenas, o *modus procedendi* dos missionários no Norte e no Nordeste se alinhou perfeitamente ao modelo de atuação dos jesuítas da Assistência da Espanha: os padres passaram a trabalhar na preparação de uma região para a completa instalação do poder temporal, o que fazia da pacificação dos ameríndios o ponto chave de uma política expansionista voltada à defesa do território.

De 1600 em diante, os jesuítas usaram o colégio de Olinda para visitar regularmente a Paraíba e o Rio Grande do Norte, regiões visadas pelos franceses que tinham sido ocupadas pelos ibéricos em 1584 e 1597, respectivamente. Inicialmente, as expedições jesuíticas tinham dois objetivos bem específicos: oferecer amparo espiritual aos soldados confinados nas fortalezas e anular a influência que os franceses haviam criado na região. O principal foco dos inicianos era a pacificação dos potiguares, grupo indígena aliado dos franceses. Em um primeiro momento, os jesuítas usavam o diálogo com os chefes tribais que viviam nas proximidades dos fortes. À medida que ganhavam a confiança das lideranças, os padres, geralmente em duplas, adentravam pelo interior do continente e faziam o reconhecimento geográfico e identificavam as redes de poder ameríndias do local. Essas eram as premissas da criação de aldeamentos no interior daquelas capitanias que, uma vez estabelecidas, expandiam a área de influência dos ibéricos e promovia a “pacificação” necessária ao desenvolvimento material de uma região. Em 1605, os missionários já tinham terras na Várzea do Rio Ceará-mirim, onde fundaram missão perene. De lá irradiaram pelo Rio Grande e fundaram a Aldeia de Antônia e a Aldeia do Camarão em 1611.

A pacificação dos índios potiguares e a consequente instalação de missões no “sertão” paulatinamente alterou o objetivo das missões jesuíticas no Nordeste. Uma vez

⁷⁸ Sobre a exploração e ocupação do Norte e do Nordeste ver ABREU, J. C. de. *op. cit.*, pp. 65-82; HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 423-469; SCHWARTZ, S. B. O Brasil Colonial, c. 1580-1750... pp. 339-421; e WRIGHT, A. F. P. de A.; MELLO, A. R. de. *op. cit.*, pp. 197-212.

criadas as Aldeias de Antônia e do Camarão, as expedições organizadas do colégio de Olinda passaram a ser anuais e com o objetivo de visitar os aldeamentos, as fazendas e as vilas que nasciam ao redor dos fortes, embora os jesuítas ainda investissem na exploração de Sergipe e Paraíba. Nessa primeira região, os padres criaram aldeamentos em 1576, mas eles foram destruídos cerca de dez anos depois pelos grupos indígenas hostis à presença dos colonos. Em 1590, no entanto, os inacianos receberam sesmarias que, conforme a indicação do Sargento-mor Diogo de Campos Moreno, deram origem às principais fazendas de gado que abasteciam as capitanias de Pernambuco e da Bahia com carne e animais de tração. Além disso, os padres passaram a ter a custódia dos principais grupos indígenas da região, que constituíam “a maior força (...) daquele distrito”.⁷⁹ Por esta razão, de fins do século XVI em diante, os missionários visitaram Sergipe com regularidade para prestar assistência aos seus índios e aos colonos responsáveis pela atividade econômica da ordem. Os padres, portanto, não atuaram nas primeiras cidades erguidas no litoral sergipano na década de 1590, como São Cristóvão e Aracajú, já que elas receberam a assistência religiosa dos franciscanos.

Já em terras paraibanas, os inacianos criaram a Aldeia do Braço do Peixe. No entanto, por determinação régia, essa missão teve que ser cedida aos franciscanos e aos beneditinos, que também prestavam assistência religiosa aos soldados e aos poucos colonos que viviam na cidade de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa). Essa autorização havia sido concedida pela Coroa espanhola entre 1585 e 1619, período em que os franciscanos fundaram missões entre Alagoas e Pará e se instalaram nas principais vilas do longo litoral Norte e Nordeste do Brasil. Na Paraíba, eles receberam provisão do Governador Frutuoso Barbosa para administrar os indígenas da capitania e, por conta disso, os jesuítas passaram a atuar apenas no Rio Grande e no sul da Paraíba, onde fundaram aldeamentos na rota terrestre que os levava de Pernambuco às vilas e aldeamentos rio-grandenses.⁸⁰

A transferência das missões paraibanas a missionários de outras ordens religiosas certamente decorreu do intuito da Coroa espanhola de aproveitar a

⁷⁹ MORENO, D. de C. *Livro que dá razão do estado do Brasil – 1612*. Edição crítica, com introdução e notas de Helio Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955, p. 164.

⁸⁰ Os dados relativos à atuação dos jesuítas e franciscanos em Sergipe, Paraíba e Rio Grande do Norte podem ser vistos em HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 436-452; HOLANDA, S. B. de. Conquista da costa leste-oeste. In: _____ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I... pp. 213-226; LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro III... pp. 357-367; LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro V... pp. 157-160; e WILLEKE, F. V. O.F.M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 33-78.

experiência inaciana de pacificar e ocupar regiões inóspitas. Isso porque também de Pernambuco foram organizadas outras expedições de reconhecimento do Norte da colônia. Em 1607, os padres Francisco Pinto e Luiz Figueira estiveram à frente de uma das mais importantes dessas campanhas. Francisco era mais velho e mais experiente que Figueira e tinha sido o responsável pela pacificação dos índios potiguar entre 1600 e 1605. Por isso, foi indicado por Fernão Cardim, então o Provincial do Brasil, a conduzir a missão.⁸¹

Com o apoio de sessenta índios cristãos, os padres saíram de Pernambuco no dia 20 de janeiro com o intuito de chegar ao Maranhão. O objetivo da empreitada? De acordo com Figueira, “pregar o evangelho aaquella desemperada gentilidade, e fazermos cõ q’ se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãcezes corsairos q’ lá residem pera q’ indo os portugueses como determinão os não avexassem nem captivassem”.⁸²

Os dois jesuítas percorreram rotas marítimas e terrestres, muitas delas abertas pelos próprios missionários quando do reconhecimento da Paraíba e do Rio Grande. Ao adentrarem no território do atual estado do Ceará, os padres começaram a enfrentar a hostilidade dos nativos aliciados por franceses e holandeses, que haviam erguido feitorias no litoral cearense. Desse modo, a expedição se demorou em grandes aldeias da região. Por ser o Ceará um importante ponto de apoio para futuras campanhas de conquista do Maranhão, os missionários entenderam ser necessário apaziguar os tabajaras e tecer alianças com as lideranças locais antes de seguirem ao destino final. Mas, depois de mais de seis meses tentando estabelecer uma missão perene na Chapada do Ibiapaba, a aldeia onde os padres estavam instalados foi invadida por grupos indígenas rivais. O padre Francisco foi morto e Figueira retornou a Pernambuco em agosto de 1607.⁸³

Mesmo não tendo atingido o objetivo principal, a expedição de Francisco Pinto e Luiz Figueira funcionou ao processo de expansão ao Norte em função dos dados que ela levantou sobre a importância estratégica do Ceará e sobre os estratos de poder das

⁸¹ Ver CARDOSO, M. Carta Ânua da Província do Brasil em 1607 ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Padre Jerônimo Dias. Assinada por Manuel Cardoso, mas feita por comissão de Fernão Cardim. Colégio da Companhia de Jesus, Bahia. 3 de Agosto de 1608. In: MAGALHÃES, P. A. I.; PARAÍSO, M. H. B. Cartas do padre Fernão Cardim (1608-1618). *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. Recife, n. 27, v. 2, 2009, pp. 240-242.

⁸² FIGUEIRA, L. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva... 76.

⁸³ Ver FIGUEIRA, L. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva... pp. 76-157.

sociedades tribais locais e suas relações com franceses e holandeses. Certamente, essas informações foram úteis para o planejamento de futuras expedições religiosas e militares voltadas à expulsão dos estrangeiros e à efetiva ocupação das regiões Nordeste e Norte do Brasil.⁸⁴

Em 1615, por exemplo, os capelães da armada de Alexandre de Moura que tomou São Luís dos franceses eram os jesuítas Manuel Gomes e Diogo Nunes. Dois anos depois, durante a Congregação Provincial do Brasil, os inacianos já davam como certa a fundação da missão do Maranhão e discutiam quem teria sua chefia, se a Província jesuítica do Brasil ou a de Portugal.

Em 1622, Luiz Figueira e Benedito Amodei chegaram ao novo Estado para enfim estabelecer a Missão do Maranhão, mas eles enfrentaram uma enorme dificuldade: a resistência dos colonos, que viam na atividade missionária um empecilho à escravização indígena e, conseqüentemente, um estorvo ao desenvolvimento de seus negócios. Esse era um problema semelhante ao ocorrido em outras capitanias e, no Maranhão, esteve presente desde a sua reconquista. A escravização dos ameríndios visava tanto fornecer a mão-de-obra da lide colonial como alimentar o lucrativo comércio escravista que andava na contramão da política ultramarina Habsburgo de usar os índios cristianizados na formação de núcleos de colonização e de milícias de defesa e expansão territorial.

Ao que parece, o poder cedido pela Coroa ao clero na defesa dos indígenas alimentou a resistência dos colonos contra os jesuítas. No Regimento de Antônio de Albuquerque de 1619, Filipe III havia ordenado que não se realizasse salteamentos na região ou mesmo guerra contra os indígenas, uma vez que essas ações geravam um estado de tensão e, por conta disso, colocavam em xeque a efetiva conquista do território. O monarca indicou que, antes de qualquer ação contra os nativos, era necessário que a causa da investida fosse avaliada pelo capitão-mor e pelos religiosos seculares ou regulares, que juntos decidiriam se se tratava ou não de uma “guerra justa”.⁸⁵

⁸⁴ Além de ter contribuído para o planejamento de outras expedições de conquista do Maranhão, a campanha de 1607 também contribuiu para que Coroa portuguesa desenhasse estratégias para a ocupação do Ceará após a Restauração, bem como para o retorno da própria Companhia de Jesus à capitania no final do século XVII. Sobre a presença dos jesuítas no Ceará ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro III... pp. 373-376.

⁸⁵ FILIPE III. Regimento para o capitão-mor do Maranhão Antônio de Albuquerque, e adjunto o capitão Diogo da Costa Machado. 22 de março de 1619. Documento LXIII. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, pp. 93-94. A “guerra justa” era aquela consentida pelo Governador-Geral mediante licença. Se fosse um ato de defesa, portanto inesperado, ela só seria considerada justa mediante avaliação posterior das

Mesmo com a resistência dos colonos, os jesuítas procuraram se estabelecer de algum modo no Maranhão, não apenas para intervir na relação entre colonos e ameríndios, como também para não perder espaço para outras ordens religiosas no campo missionário do Norte. Os franciscanos tinham se instalado no Pará em 1617 e denunciavam com veemência o tratamento dado pelos colonos aos indígenas. A proximidade do povoado de Feliz Lusitânia (futura cidade de Belém) com São Luís exigia dos inacianos medidas para controlar as atividades religiosas em território maranhense. Assim, embora a tentativa de fundar aldeamentos em 1622 tenha sido mal sucedida, em 1626 os jesuítas criaram, com a ajuda do capitão-mor, uma escola destinada à instrução dos filhos dos colonos.⁸⁶

A escola, de certo modo, garantiu a permanência da Companhia de Jesus na região até que houvesse um ambiente favorável à realização de novas tentativas de se fundar definitivamente a Missão do Maranhão. Uma delas ocorreu em 1636. Luiz Figueira avaliou as condições do Estado maranhense de receber missão perene e rumou à Europa para conseguir instrumentos jurídicos que driblassem a resistência dos colonos. Em 1638, a Santa Sé e a Coroa espanhola deram permissão à Companhia de Jesus para “administrar” os índios daquela unidade administrativa. Um ano depois, a cúria jesuítica deu licença a Figueira para fundar a missão e o nomeou seu Superior, mas a viagem só foi realizada em 1643 por conta da agitação política que culminou na Restauração.⁸⁷

A resistência dos colonos em permitir a instalação ou o desenvolvimento das missões jesuíticas constituiu dificuldade também aos missionários que atuavam no Rio Grande do Norte e Paraíba. As expedições anuais da Companhia de Jesus nessas regiões foram interrompidas por volta de 1630, situação que levou Filipe IV a solicitar aos Governadores dessas capitanias que dessem assistência e proteção aos inacianos por conta da habilidade que eles tinham em pacificar os ameríndios. O monarca destacou a atuação do padre Manuel de Moraes que, ao conseguir a confiança e respeito dos indígenas, desempenhou um papel fundamental na defesa de Pernambuco e Paraíba

autoridades. Se julgassem não ser a defesa uma “guerra justa”, os índios aprisionados deveriam ser libertos. Sobre a questão ver PERRONE-MOISÉS, B. *op. cit.*, pp. 123-126.

⁸⁶ Essa e as demais informações sobre o papel das ordens religiosas na conquista do Norte do Brasil podem ser vistas em WILLEKE, F. V. O.F.M. *op. cit.*, pp. 143-154; HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 452-459; e SCHWARTZ, S. B. *O Brasil Colonial*, c. 1580-1750... pp. 393-402.

⁸⁷ Luiz Figueira saiu de Portugal em 1643 com mais quatorze padres para estabelecer definitivamente a Missão do Maranhão, mas o navio naufragou. Em função desse e de outros contratemplos, a missão só foi retomada em 1652, ano em que os inacianos também assumiram o controle das atividades missionárias no Pará. Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Livro IV... pp. 81-86.

contra a invasão estrangeira e reforçou a importância de se preservar a paz com os nativos para que eles auxiliassem nas ações de ocupação e de defesa da região.⁸⁸

Seu pedido, no entanto, não surtiu efeito prático nesse sentido. De um lado, os colonos viram nos aldeamentos jesuítas um nicho para a ampliação do comércio de escravos no Nordeste e intensificaram os salteamentos. Por outro lado, os holandeses perceberam a importância dos aldeamentos na formação de contingentes militares de defesa territorial e também começaram a atacar os aldeamentos, o que inviabilizou a continuidade das missões jesuítas no Rio Grande do Norte. As aldeias jesuítas do sul da Paraíba também foram completamente destruídas pelos holandeses em 1635. Na ocasião, o padre Manuel de Moraes foi preso e enviado para a Holanda, provavelmente para anular sua influência sobre os indígenas aliados aos ibéricos e para dele serem retiradas informações sobre as estratégias da colonização espanhola no Brasil.⁸⁹

Uma primeira avaliação das expedições jesuítas ao Norte e Nordeste poderia apontar para um grande insucesso da Companhia de Jesus em estabelecer missões perenes naquelas regiões, um reflexo da tensão causada pela invasão holandesa e da reação dos colonos à presença dos missionários. No entanto, se lidas pela ótica da intervenção da dinastia Habsburgo na atividade missionária, as campanhas missionárias surtiram resultados práticos e muito úteis à lide colonial. Como vimos, os missionários fizeram o reconhecimento de muitas regiões pouco ou nada exploradas e a pacificação de diversos grupos indígenas permitiu o avanço da colonização rumo ao Nordeste, fosse com a criação de vilas ou com a abertura de áreas de criação de gado. Ademais, os índios cristianizados formavam a força militar que fazia frente à invasão estrangeira e que constituíam as expedições oficiais de exploração de novos territórios da colônia. Desse modo, considerando que os jesuítas só voltaram a se estabelecer definitivamente nessas regiões após a Restauração, as missões do período da União Ibérica serviram mais ao desenvolvimento da política colonial Habsburgo do que da própria Companhia de Jesus no Brasil.

⁸⁸ Ver FILIPE IV. Ordinário que veio de Sua Majestade em 22 de março de 1632. Documentos do Governo da Índia e do Ultramar. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, pp. 137-138.

⁸⁹ Por conta do domínio holandês na região, as missões jesuítas só foram retomadas no Rio Grande e na Paraíba em 1681 e 1683, respectivamente. Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro III... pp. 357-367; e HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 436-452. Sobre a prisão do padre Manuel de Moraes e sua relação com os holandeses ver VAINFAS, R. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 59-85.

4.3. AS EXPEDIÇÕES NO EXTREMO SUL DA AMÉRICA

As ações estratégicas de defesa baseada na ocupação da terra levaram os Filipes a atuar também no Extremo Sul do continente americano. Na região Sul da colônia, que atualmente corresponde ao Sudeste do Brasil, Filipe II e seus sucessores concentraram esforços para fazer da capitania de São Vicente um centro estratégico de ações de defesa das vias marítimas e terrestres que ligavam o Atlântico às regiões mineradoras do Peru. Para tanto, eles agiram em duas frentes: no estabelecimento de colonos espanhóis na região e na exploração do imenso território que separava os domínios de Portugal e da Espanha no Extremo Sul da América.

O estabelecimento de colonos espanhóis na região tinha a finalidade de fazer com que esses novos povoadores se tornassem homens influentes e hábeis em tecer alianças com portugueses e ameríndios. Havia a séria preocupação da Coroa em controlar o comércio praticado entre o Sul do Brasil e a região do Prata, tanto que as autoridades locais foram incumbidas de recolher as amostras de ouro que ali corriam, fosse para investigar o potencial minerador do Brasil ou para frear a ação dos bandeirantes que contrabandeavam ouro peruano e capturavam indígenas nas reduções jesuíticas no Sul da América espanhola.⁹⁰

O historiador José de Vilardaga aponta que, embora já tivesse a presença de aventureiros espanhóis na região antes da União Ibérica, foi durante a administração Habsburgo que de fato ocorreu um grande número de castelhanos para a capitania de São Vicente, notadamente a partir do momento em que Francisco de Souza atuou como governador-geral (1592-1602). Entre 1599 e 1605 (posteriormente entre 1608 e 1610), ele viveu em São Paulo e implementou uma cultura econômica mineradora que, pela ausência de metais na região, era baseada na integração das atividades comerciais locais com as realizadas na América espanhola, particularmente no Paraguai e Peru. No entanto, conforme destacou Vilardaga, essa população nem sempre atuou de modo homogêneo. Do mesmo modo que muitos esforçaram para inserir as elites locais à burocracia e à chancelaria imperial, muitos se embrenharam na dinâmica social em curso na região. A disparidade dos lugares que ocuparam na capitania, nesse caso,

⁹⁰ Ver BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686...* pp. 83-123; CALMON, P. *História do Brasil*. v. II. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963, pp. 561-595; HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 423-469; SCHWARTZ, S. B. *O Brasil Colonial, c. 1580-1750...* pp. 339-421; e WRIGHT, A. F. P. de A.; MELLO, A. R. de. *op. cit.*, pp. 197-212.

refletia a multiplicidade de identidades e de interesses econômicos em jogo, além de rivalidades nascidas de disputas políticas e de sentimentos nativistas.

De qualquer modo, a presença dos castelhanos em São Paulo, para Vilardaga, demonstrava que a aspiração da Coroa espanhola era introduzir seu projeto imperial centralizado e baseado na identidade religiosa na capitania paulista. Assim sendo, se a unidade e a adesão a esse programa por parte dos colonos luso-brasileiros não era uma realidade, era senão a aspiração dos monarcas Habsburgo que os motivava na criação de políticas dirigidas à São Vicente.⁹¹

As expedições jesuíticas realizadas na região tinham a mesma finalidade de integrar as capitanias brasileiras mais ao sul à dinâmica imperial americana. Os monarcas Habsburgo promoveram campanhas de reconhecimento das terras que hoje compreendem o Sul do Brasil, o Uruguai e partes do Paraguai e Argentina, um vasto território ainda pouco explorado por portugueses e espanhóis e que até 1580 dividia os domínios de Portugal e Espanha na América.

Filipe II não teve dificuldades para inserir os jesuítas da Província do Brasil, obedientes à Assistência de Portugal, na exploração da região. Isso porque, já no início das atividades da ordem no Brasil, Manoel da Nóbrega havia manifestado o desejo de fundar missões na região, principalmente depois da admissão de Antonio Rodrigues na Companhia de Jesus em 1553. Rodrigues era um militar espanhol que atuou na função de Buenos Aires e de Assunção e participou de expedições que exploraram o Chaco, o Rio da Prata e o Rio Paraguai, este último que o levou ao Brasil, onde trocou a vida militar pela religiosa. É provável, então, que o ex-militar tenha passado informações para Nóbrega sobre a possibilidade de conversão dos indígenas que viviam no Sul da América e no Paraguai. Porém, o projeto não foi concretizado: além dos missionários temerem a hostilidade dos indígenas, os padres não obtiveram licença da cúria jesuítica para atuar no território de Carlos V, imperador “do qual somos importunados”, conforme o parecer de Nóbrega.⁹²

Em 1583, os inicianos pediram novamente para estabelecer missões no Rio da Prata, na Lagoa dos Patos e no Paraguai. Eles alegaram que a atuação em território

⁹¹ Ver, na íntegra, VILARDAGA, J. C. *São Paulo na órbita do império dos Filipes: conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

⁹² NÓBREGA, M. da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*... p. 59. Sobre a vida e atuação de Antonio Rodrigues na Companhia de Jesus ver LEITE, S. S.J. Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI. In: GARCIA, R. (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 49. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1927, pp. 57-62.

espanhol não seria mais problema, já que a colônia estava sendo administrada pelos Habsburgo, e que as armadas de defesa do Estreito de Magalhães poderiam oferecer subsídios à empreitada. Um ano mais tarde, Cláudio Acquaviva, então Superior Geral da Companhia de Jesus, autorizou os jesuítas da Província do Brasil a executar o projeto com a ressalva de que precisavam da indicação da Coroa espanhola de quem teria a sua chefia.⁹³

Ao que parece, a própria Companhia de Jesus recebeu o comando do empreendimento. José de Anchieta, na ocasião o Provincial do Brasil, enviou do Rio de Janeiro cinco missionários que percorreram a região do Prata e do Tucumã em 1587. Depois de passarem pela atual Argentina, dois deles retornaram ao Brasil e os demais se juntaram a padres da Província jesuítica do Peru e foram para o Paraguai. Lá eles ergueram a primeira casa da Companhia de Jesus em Assunção, em 1588.⁹⁴

A maior parte dos aldeamentos criados nessa expedição teve vida curta, mas na ótica inaciana todas poderiam se desenvolver de forma satisfatória. Em 1597, Pero Rodrigues relatou ao Geral da Companhia de Jesus que as autoridades da colônia estavam contribuindo sobremaneira para que as missões ao Sul se desenvolvessem: os capitães tinham tornado público o regimento que garantia aos missionários o direito exclusivo de exploração do “sertão”; que proibia os colonos de praticarem o salteamento e de entrarem no interior do continente; e que tornava livre o índio que tivesse sido aprisionado, qualquer que fosse a razão de sua captura. De acordo com o padre, além dessa ajuda, a disposição dos índios carijós da Lagoa dos Patos de conhecerem a fé cristã apontava que as missões da região poderiam ser as mais bem sucedidas de todo o Brasil se devidamente instaladas.⁹⁵

Assim, da missão do Rio de Janeiro foram organizadas expedições para a exploração do Extremo Sul americano. Entre 1605 e 1607, os inacianos percorreram os atuais estados do Paraná e Santa Catarina, cuja campanha resultou na criação da Missão

⁹³ Provavelmente o padre se referia a uma ordem religiosa que teria a chefia da empreitada e a quem, consequentemente, os jesuítas estariam subordinados. Ver ACQUAVIVA, C. Respostas aos postulados da Congregação Provincial do Brasil, havida no Colégio da Bahia, a 8 de dezembro de 1583, dadas no mês de dezembro de 1584. In: ANCHIETA, J. de (1534-1597). *Cartas: correspondência ativa e passiva...* pp. 363-367.

⁹⁴ Ver ACQUAVIVA, C. Cópia de uma carta de N. P. Cláudio Acquaviva para o p. Cristóvão de Gouveia, Visitador, de 27 de janeiro de 1587. In: ANCHIETA, J. de. *Cartas: correspondência ativa e passiva...* pp. 390-391.

⁹⁵ RODRIGUES, P. Cópia de uma carta do padre Pero Rodrigues, Provincial da Província do Brasil da Companhia de Jesus, para o padre João Alvares da mesma Companhia, assistente do Padre Geral (da Bahia a 1º de maio de 1597). In: MELLO, J. A. T. (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 20. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1899, pp. 254-258.

dos Carijós. O padre Jerônimo Rodrigues relatou que Fernão Cardim havia estado em Roma e, em seu retorno, trouxe a ordem de Acquavia de realizar um sonho antigo de Nóbrega e Luiz da Grã: estabelecer missões entre os carijós, “por ser de muito serviço de Deus Nosso Senhor e salvação das almas”.⁹⁶

Cardim, então Provincial do Brasil, nomeou João Lobato como Superior da Missão e Jerônimo como seu companheiro. Em março de 1605, os missionários foram levados a Santos, pois tinham a promessa de Pero Vaz, capitão de São Vicente, de que na vila receberiam ajuda para a empreitada. O capitão tinha interesse que os padres lhes ajudassem a explorar rios da região pacificando os índios carijós, bastante hostis à presença do homem branco. No entanto, o capitão desistiu do projeto e, de Santos, os inacianos rumaram a Cananéia por terra com o objetivo de conseguir dos colonos da redondeza a ajuda material para a empreitada. Com o auxílio de doze indígenas, os padres chegaram a Cananéia, onde receberam auxílio dos colonos Diogo de Medina e Jorge Ramos para chegarem a Paranaguá. Na vila, obtiveram provisão dos flamengos e dos portugueses e, principalmente, orientações para chegar a Laguna.

Cinco meses depois da passagem por Santos, os missionários chegaram “à terra dos carijós, dando muitas graças ao Senhor e alevantando logo uma Cruz. E o padre mandou logo recado a umas quatro, ou cinco aldeias que ali estavam perto. E a cabo de três dias vieram ter conosco, entre grandes e pequenos”.⁹⁷

João Lobato e Jerônimo Rodrigues permaneceram dois anos em Laguna. Da Aldeia que levantaram percorreram a região e identificaram as principais lideranças indígenas. Entre eles, estava o “afamado Tubarão, o qual não é principal [cacique], nem tem gente, mas tem grande fama entre estes por ser feiticeiro e ter três ou quatro irmãos, todos feiticeiros, e todos eles são grandíssimos tiranos e vendedores, e de quem os brancos fazem muito caso, porque estes lhes enchem os navios de peças”.⁹⁸ Os padres conseguiram levar alguns indígenas para o aldeamento, mas a missão não sobreviveu a uma série de fatores. A região era muito fria, seu mar era de difícil navegação e sua mata era densa e pouco ou nada explorada pelos europeus. Somada às adversidades naturais, os dois missionários não conseguiram anular a influência dos salteadores que,

⁹⁶ RODRIGUES, J. A Missão dos Carijós – 1605-1607. Relação do P. Jerônimo Rodrigues. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*... p. 196.

⁹⁷ *id. ibid.*, p. 215.

⁹⁸ *id. ibid.*, p. 222.

com a ajuda de Tubarão, provocaram a desestabilização das sociedades tribais e, consequentemente, a hostilidade dos índios carijós para com os homens brancos.⁹⁹

Enquanto os jesuítas da Província do Brasil se dispersavam de São Vicente, os inacianos subordinados à Assistência da Espanha organizavam expedições de Lima. De lá, os padres percorreram territórios dos atuais Paraguai, Argentina e Uruguai sob a orientação da Província jesuítica do Peru e, principalmente, sob a anuência do vice-rei do Peru. Em função do crescimento das atividades da ordem naquela unidade administrativa, em 1607 os jesuítas espanhóis passaram a ter o controle da missão do Paraguai fundada pelos padres da Província do Brasil. Naquele mesmo ano, também foi criada a Província do Paraguai.¹⁰⁰

Além de visar a melhoria da gerência das missões paraguaias e argentinas, essa reestruturação administrativa da Companhia de Jesus não estava desassociada de uma política estratégica da Coroa espanhola que objetivava contornar um grave problema: a investida dos colonos paulistas aos índios aldeados. As reduções jesuíticas eram alvos dos contrabandistas de escravos de São Vicente desde a década de 1580, mas passaram a ser atacadas com muita frequência nas primeiras décadas do século XVII. Os ataques afetavam a estabilidade política e social no Sul da América, porque os indígenas criavam uma resistência violenta à presença do homem branco e, consequentemente, um forte clima de insegurança por parte dos colonos e dos missionários que atuavam nas capitanias brasileiras do Sul e no Vice-reino do Peru.¹⁰¹

Aliás, esse era um problema antigo e que afetava a colônia como um todo. Se nascida da carência de mão-de-obra ou simplesmente fomentada pelo lucro que gerava, o fato é que a escravização dos ameríndios ocorria desde o início da colonização e que desde 1549 os inacianos se opuseram a ela, por uma série de fatores: quando chegaram ao Brasil, os missionários encontraram dificuldades em aplicar os sacramentos aos índios cativos porque seus senhores temiam que ficassem forros seus escravos após o recebimento do batismo e a consagração do matrimônio. Ao relatar suas atividades em Pernambuco, por exemplo, Antonio Pires informou que havia realizado muitos casamentos de índios escravos, e “casar-se-iam muitos mais, si acabassem de crer seus

⁹⁹ RODRIGUES, J. A Missão dos Carijós – 1605-1607... pp. 196-246.

¹⁰⁰ Ver HERNÁNDEZ, Á. S. S.J. *op. cit.*, pp. 67-95 e pp. 174-198.

¹⁰¹ São inúmeras as queixas dos jesuítas nesse sentido. A título de exemplo ver ANCHIETA, J. de. Ao Geral Padre Claudio Acquaviva, do Espírito Santo, a 7 de setembro de 1594. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 301-303.

senhores que não ficam fôrros”,¹⁰² motivo que levou Nóbrega a pedir ao rei o envio de uma provisão que declarasse não ficarem forras as escravas com o casamento. Além disso, os missionários ficaram horrorizados com o fato dos colonos e de alguns padres seculares terem suas índias como “mancebas” e com elas terem filhos e nenhuma responsabilidade que o matrimônio reclamava. Muitos também não levavam seus escravos à igreja e dias santos, o que comprometia a conversão do ameríndio.¹⁰³

Em face da realidade encontrada, não tardou para os missionários se oporem à escravização dos ameríndios, principalmente em função da violência praticada pelos colonos contra a população nativa e da desestabilização social que daí decorria. Os salteamentos, por exemplo, eram apontados como a causa do ódio e desconfiança que os índios tinham dos homens brancos, o que colocava em xeque a evangelização. Afinal, a atividade dependia, invariavelmente, da conquista da confiança dos indígenas.¹⁰⁴

Em seu estudo sobre o papel desempenhado pelo escravismo na formação do Brasil Colonial, Luiz Felipe de Alencastro aponta que a oposição dos inacianos à escravidão indígena revelava um problema muito mais amplo e que dizia respeito aos interesses da própria ordem: incrementar o comércio de indígenas. De acordo com o pesquisador, Filipe II proibiu que os inacianos do colégio de Angola continuassem a praticar o comércio de africanos escravizados. A medida agravou o mal estar entre os jesuítas da Assistência de Portugal e a Casa de Habsburgo e, mais ainda, causou uma séria divisão entre os inacianos: os que defendiam e os que repudiavam a posse e a comercialização de escravos.

Em vista do impacto que a proibição causou nos negócios jesuíticos, Alencastro entendeu que a intensificação da política de aldeamentos no Brasil teria sido uma forma de compensar a renda perdida em Angola e assegurar a posição da ordem nas atividades mercantis no Atlântico Sul. Isso porque os jesuítas disponibilizavam os índios aldeados aos colonos e, no Sul, praticavam eles próprios os “descimentos” para manter viva a atividade comercial dos seus aldeamentos em São Vicente e no Rio de Janeiro.¹⁰⁵

¹⁰² PIRES, A. Carta da capitania de Pernambuco, aos Irmãos da Companhia, de 2 de Agosto de 1551. In: NAVARRO, A. *et al. Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 107.

¹⁰³ São inúmeros os relatos jesuíticos sobre o tema. A exemplo ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550). In: _____. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 108; e NÓBREGA, M. da. A’ El-Rei [D. João III] (1551). In: _____. *op. cit.*, pp. 125-126. Muitos desses relatos foram sistematizados em uma análise do tema em SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 105-110.

¹⁰⁴ Ver a queixa que Nóbrega fez da situação a D. João III em NÓBREGA, M. da. A’ El-Rei D. João (1552). In: _____. *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁵ ALENCASTRO, L. F. de. *op. cit.*, pp. 155-187.

Seu exame é sugestivo, mas parece não considerar alguns fatores que nos permitem lançar outro olhar sobre a oposição inaciana à escravização indígena, principalmente quando colocamos o tema em análise a partir de sua relação com as estratégias da Casa de Habsburgo voltadas à implementação de sua política ultramarina no Brasil. Como veremos, durante as expedições no Extremo Sul americano, os missionários levavam para os aldeamentos de São Vicente e do Rio de Janeiro os nativos de regiões onde os padres não conseguiam estabelecer aldeamentos justamente por conta da ação dos peruleiros e dos bandeirantes. Igualmente, será observado que, embora as missões fossem alvo para os contrabandistas, funcionavam à pacificação dos indígenas. A estabilidade era uma condição essencial para o futuro povoamento de uma região, estratégia de colonização corrente na América espanhola e prevista, inclusive, nas *Ordenanzas de descubrimiento*. Assim, por mais paradoxal que parecesse, a Coroa espanhola estimulou a intensificação da atividade missionária ao Sul para tentar anular a influência dos contrabandistas e a desestabilização gerada pelos salteamentos.

Não se pode perder de vista que o intuito maior dos reis Habsburgo era fazer do Extremo Sul americano um cinturão de defesa das minas peruanas, tanto que Filipe III ordenou, em 1617, que o Governador do Estado do Brasil realizasse uma nova expedição de reconhecimento e defesa do Estreito de Magalhães.¹⁰⁶ Nesse mesmo período, entre 1617 e 1619, os jesuítas da Província do Brasil fizeram uma nova expedição na região por ordem de Salvador Correia de Sá, Governador da capitania de São Vicente. Os padres receberam provisões da Coroa e chegaram ao litoral do atual Rio Grande do Sul, mas não conseguiram estabelecer missões perenes. De acordo com os missionários, a maior dificuldade encontrada foi a grande quantidade de mercadores de escravos e a contrastante falta de colonos e militares que pudessem lhes oferecer amparo. Por isso, a expedição se limitou a levar indígenas para viverem nos aldeamentos de São Vicente, uma prática comum desde a realização das primeiras expedições ao Sul e que tinha o apoio do Governo-Geral, que enviava navios para o traslado dos nativos.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ver FILIPE III. Para o Governador do Estado do Brasil. Madri, 20 de julho de 1617. Documento XIV. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁰⁷ Ver FRANZEN, B. V. *Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, pp. 11-21; e LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro V... pp. 571-618. No período da União Ibérica, os jesuítas criaram inúmeros aldeamentos que tiveram vida curta. Portanto, indicamos como “missão perene” aqueles aldeamentos onde os padres construíram igrejas e casas e que conseguiram manter-se vivos diante dos inúmeros complicadores político-sociais da colônia: a hostilidade dos grupos indígenas; os ataques de salteadores de índios e de estrangeiros (franceses, holandeses e ingleses); e a dificuldade de deslocamento, comunicação e

O reconhecimento de parte do Rio Grande do Sul alimentou a esperança tanto da Companhia de Jesus quanto da Coroa espanhola de criar aldeamentos na Lagoa dos Patos. As informações levantadas por João Lobato e Jerônimo Rodrigues contribuíram para o planejamento de novas campanhas, que foram organizadas em 1622 e que resultaram no estabelecimento de importantes missões: primeiramente foi criado um aldeamento com igreja na Lagoa dos Patos, de onde os padres “entraram nas terras de um grande principal chamado Tubarão”,¹⁰⁸ e criaram as Aldeias de Laguna e Caibi em 1624.¹⁰⁹

Ao mesmo tempo em que os missionários da Província do Brasil irradiaram pelo litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, os jesuítas espanhóis saíram de Assunção para fundar missões no interior dos atuais Uruguai, Bolívia e estados brasileiros do Rio Grande do Sul e Paraná. Inicialmente, algumas missões foram bem sucedidas, como as da região do Guairá. A partir de 1616 começaram a sofrer inúmeros ataques. Por conta da ação violenta dos bandeirantes e da dificuldade de combatê-los, as missões foram completamente arruinadas em 1631, e até mesmo os colonos espanhóis abandonaram as cidades de Villa Rica Ciudad Real um ano depois por conta das investidas dos paulistas.¹¹⁰

O mesmo infortúnio tiveram as missões do litoral Sul. Da missão da Lagoa dos Patos, os jesuítas portugueses tentaram estabelecer missões nas proximidades da atual cidade de Porto Alegre, em 1628. No entanto, os padres esbarraram na hostilidade dos ameríndios, já que os carijós estavam em estado de alerta quanto à presença do homem branco, situação gerada pelos salteamentos. A Coroa espanhola reagiu e organizou novas expedições ao local em 1635 e em 1637. Nelas, os missionários descobriram inúmeros casebres no meio da mata que serviam de abrigo aos mercadores de escravos. Como os padres não conseguiram fundar missões, tentaram levar milhares de indígenas para São Vicente, mas foram assaltados no caminho. O insucesso dessas campanhas era já um reflexo do agravamento da tensão entre os inácianos e os colonos de São Vicente

manutenção dos aldeamentos enfrentada pelos missionários, até mesmo por conta de condições climáticas e epidemias.

¹⁰⁸ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 107. A Aldeia de Caibi ficava nas proximidades da atual cidade catarinense de Tubarão, e não na cidade que hoje se chama Caibi.

¹⁰⁹ Ver *id. ibid.*, pp. 106-108. A Aldeia de Caibi ficava nas proximidades da atual cidade catarinense de Tubarão, e não na cidade que hoje se chama Caibi.

¹¹⁰ Ver HERNÁNDEZ, Á. S. S.J. *op. cit.*, pp. 67-95 e pp. 174-198; e BARCELOS, A. H. F. *O mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006, pp. 37-53 e pp. 140-145.

envolvidos com o tráfico de escravos; tensão essa que, a partir de 1637, inviabilizou a realização de quaisquer outras expedições na região durante o século XVII.¹¹¹

A ação intensiva dos paulistas também inviabilizou a retomada das atividades no Guairá. O grupo que lá atuava se dirigiu à ainda incipiente missão do Itatim (atual Mato Grosso do Sul) a fim de ajudar em seu desenvolvimento. No entanto, ela sofreu severos ataques em 1632, 1638 e 1648, quando foi definitivamente arrasada por Raposo Tavares. Nesse período, os jesuítas da Assistência da Espanha também estabeleceram missões entre os rios Ijuí e Ibicuí, no Rio Grande do Sul, mas elas se tornaram alvo dos bandeirantes. Em 1641, com o aval da Coroa espanhola, os missionários e os indígenas se armaram para fazer frente às investidas e conseguiram conter os salteamentos, o que deu certa sobrevida às missões da Província jesuítica do Paraguai e, ao mesmo tempo, delimitou as fronteiras das colônias de Espanha e de Portugal ao Sul da América.¹¹²

Os pesquisadores que se dedicaram ao estudo da atuação da Companhia de Jesus no Extremo Sul americano entenderam que sua presença na região partia do intuito da própria ordem religiosa de expandir as missões na América. Beatriz Vasconcelos Franzen, que analisou a atividade missionária de jesuítas subordinados à Assistência de Portugal e à Assistência da Espanha no Sul da América do Sul, sugere que a chegada dos padres na região resultou de um lento processo de exploração de novas áreas evangelizadoras encabeçado pelos inacianos que fundaram a Missão do Brasil em 1549. Conforme sua análise, esse processo correu, ao longo dos séculos XVI e XVII, ao sabor de momentos de avanços e retrocessos gerados por fatores naturais (dificuldade de exploração da geografia local e do enfrentamento do clima e de intempéries) e sociais (ação dos salteadores e hostilidade dos indígenas).¹¹³

Arthur Barcelos, em seu estudo sobre as estratégias de ocupação territorial da Companhia de Jesus na América espanhola, nos apresenta uma explicação semelhante. O historiador considerou que essa característica expansionista da ordem jesuítica – que como vimos foi marcante na sua atuação nos mais distintos espaços onde atuou – decorria do conceito de vida religiosa estabelecido por Inácio de Loyola de interagir sua congregação no mundo para conquistá-lo,¹¹⁴ uma alusão àquilo que Serafim Leite explicou como a identidade inaciana e seu traço distintivo perante as demais ordens

¹¹¹ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Livro V... pp. 571-618.

¹¹² Ver HEMMING, J. *op. cit.*, pp. 426-436; e KERN, A. *op. cit.*, pp. 204-259.

¹¹³ FRANZEN, B. V. *op. cit.*

¹¹⁴ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*

religiosas: “Santo Inácio integra a sua Ordem no mundo e faz dela uma campanha para a conquista do mundo”.¹¹⁵

Esses olhares nos apresentam fatores importantes da atuação jesuítica na região. Inicialmente, de fato as expedições foram motivadas pelo espírito inaciano de vida religiosa. Como vimos, esse preceito ajuda-nos a entender as expedições entre 1549 e 1580, período em que os missionários da Província jesuítica do Brasil cogitaram, inclusive, explorar os atuais estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Durante a União Ibérica, entretanto, as campanhas representavam a adaptação da ordem à política ultramarina da Casa de Habsburgo. Em função dos novos papéis que os jesuítas assumiram no Brasil dos Filipes, eles passaram a atuar em áreas que a Coroa espanhola desejava ocupar definitivamente para fazer frente à investida dos inimigos estrangeiros. O que se pode considerar, nesse caso, é que os monarcas espanhóis se valeram da disposição dos inacianos de ganhar o mundo, da sua experiência e base material na colônia para colocá-los à frente desse que era apenas um, porém muito importante ponto da política ultramarina castelhana no Brasil.

É certo também que, ao Sul, a estratégia de usar as missões como instituições de fronteira esbarrou nas dificuldades de se vencer os obstáculos naturais, a ação dos peruleiros e dos bandeirantes, bem como a hostilidade dos ameríndios, isto é, os fatores naturais e sociais de que falou Franzen. O maior desafio da empreitada certamente foi a ação dos salteadores que, na queda de braço com a Coroa espanhola, acabaram levando vantagem. Eles conseguiram desestabilizar a ação missionária e, ao se findar a União Ibérica, a presença dos jesuítas da Província do Brasil no Sul era insignificante se comparada à sua presença na Bahia e em Pernambuco. O atual Rio Grande do Sul, por exemplo, só voltou a ser explorado pela Coroa portuguesa em 1688 e os padres da Assistência jesuítica de Portugal só voltaram a estabelecer missões no local no decurso do século XVIII, porém não obtiveram sucesso. Por outro lado, um ano depois da Restauração, a Coroa espanhola permitiu o uso de armas de fogo nas missões do Sul gerenciadas pelos inacianos da Assistência da Espanha, e aí vemos seu intuito estratégico de defesa territorial onde os missionários e os índios aldeados faziam as vezes de uma força militar para frear a expansão portuguesa na região.

Mas, o interessante é que os jesuítas da Província do Paraguai pediram licença para usar armas de fogo nas missões do Sul em 1639, portanto, um ano antes da

¹¹⁵ LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I... p. 07.

Restauração. Para convencer a Coroa, os padres indicavam que poderia ocorrer com as missões da Província do Paraguai o mesmo que havia acontecido com as missões do Guairá, do Itatim, do Uruguai e do Tape, já destruídas ou em vias de extinção. Nesse caso, conforme ressaltaram os missionários, o uso de armas de fogo tanto conservaria a integridade das missões como ajudaria a conter a invasão dos paulistas às cidades do Prata e do Peru.¹¹⁶

Ao usarem um argumento relativo aos interesses da Coroa espanhola no Extremo Sul da América, os inicianos deram mostra de que entendiam perfeitamente as razões que motivavam os Filipes a explorar a região e que a atividade missionária exercia, nesse processo, um papel fundamental. Revelavam, portanto, que a atividade missionária ao Sul durante a União Ibérica não estava voltada a produzir simplesmente um resultado prático e imediato à expansão dos limites territoriais do Peru ou do Brasil: visava a exploração de uma região que, uma vez ocupada, faria a integração de duas imensas colônias então geridas pela mesma Coroa. Nesse caso, tanto as missões organizadas pelos jesuítas de Portugal quanto as executadas pelos jesuítas da Espanha estavam voltadas ao mesmo fim: a efetiva ocupação da região, uma estratégia da Coroa espanhola para defender a atividade mineradora no Peru e que era fomentada por outras iniciativas, como a criação de influência política na capitania de São Vicente e a atuação do Santo Ofício contra os bandeirantes.

¹¹⁶ Ver JESUS, C. de. Informe e justificação jurídica do uso de armas de fogo pelos índios, apresentado pelos jesuítas do Paraguai (1639). In: CORTESÃO, J. (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Manuscritos da Coleção de Angelis III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969, pp. 417-418; e DEFESA em forma jurídica do uso de armas pelos índios das reduções do Paraná e Uruguai (1639). In: CORTESÃO, J. (org.). *op. cit.*, pp. 418-419.

CAPÍTULO 5. A PEÇA-CHAVE DA MUDANÇA: A REORGANIZAÇÃO ADMINISTRATIVA DA PROVÍNCIA JESUÍTICA DO BRASIL

5.1. CASAS E COLÉGIOS: BASES DAS MISSÕES E DA COLÔNIA

Durante a União Ibérica, as casas e os colégios jesuíticos desenvolveram de modo significativo muitas das atividades que exerciam no campo social da colônia desde 1549. Ainda, assumiram novos e importantes papéis na organização e funcionamento da missionação no Brasil. Além da atuação dos inicianos nas expedições de reconhecimento e ocupação de regiões com importância estratégica para os monarcas Habsburgo, as mudanças ocorridas nas casas e nos colégios também assinalavam à adaptação da Companhia de Jesus à nova dinâmica da evangelização, indício de que a atividade missionária exercia um papel importante na política ultramarina espanhola.

Em 1580, as missões da Companhia de Jesus estavam organizadas de acordo com a estrutura administrativa criada por Inácio de Loyola: cada missão era materializada e representada por uma casa ou colégio e, na América, também pelos aldeamentos e reduções; um conjunto de missões com afinidades linguísticas e geográficas constituía uma Província; e um grupo de Províncias ligadas por fatores geográficos e políticos formava uma Assistência. As missões do continente americano estavam ligadas a duas Assistências: enquanto a Província do Brasil (e mais tarde a Vice-Província do Maranhão) era uma das muitas que formavam a Assistência de Portugal, as demais Províncias jesuíticas da América formavam a Assistência da Espanha.

As atividades dos missionários eram ditadas por um Superior de Missão, que devia obediência a um Superior ou Reitor, os responsáveis pela gerência das casas e colégios, respectivamente. Ambos eram subordinados ao Provincial, como era chamado o responsável pela administração de uma Província. Ele organizava e acompanhava o andamento de várias Missões e o gerenciamento das casas e dos colégios. O Provincial devia obediência ao Superior Geral da Companhia, que residia em Roma. Da Cúria Generalícia ele chefiava todas as Províncias e, para tanto, contava com a ajuda dos Assistentes e dos Visitadores. Esses primeiros eram consultores de assuntos relativos às Assistências que representavam, enquanto que os Visitadores tinham uma função de

maior responsabilidade: visitavam as Províncias para identificar problemas, resolver conflitos e orientar as ações dos inacianos nos mais distintos espaços do Globo.¹¹⁷

Em 1549, quando os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil, as atividades da ordem constituíam apenas a Missão do Brasil, então singela e subordinada à Província de Portugal. Ela tinha como Superior Manoel da Nóbrega e um grupo de outros cinco missionários. Em função do amparo oferecido pela Coroa portuguesa, pela Santa Sé e pela cúria jesuítica, a missão se desenvolveu e em 1553 foi elevada a Província, cuja sede ficou no colégio da Bahia. Até 1580, ela gerenciou aproximadamente 137 jesuítas (entre padres, irmãos e noviços) dispostos em três colégios (Olinda, Salvador e Rio de Janeiro), cinco casas (Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e Piratininga) e inúmeros aldeamentos em Pernambuco, Sergipe, Bahia, Porto Seguro, Ilhéus, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente, Piratininga e Itanhaém.¹¹⁸

José de Anchieta nos dá informações de que as casas jesuíticas eram construções rústicas de madeira e taipa que, como o próprio nome indica, funcionavam como a moradia dos missionários e também como local para a realização da catequese. Na ausência do clero secular, as casas também desempenhavam funções pastorais: nelas eram realizadas missas e a aplicação dos sacramentos aos colonos e seus escravos, fossem eles indígenas ou africanos. Além disso, elas exerciam funções sociais importantes: funcionavam como escola e abrigo de órfãos. Tanto as crianças indígenas ou filhas de colonos podiam assistir aulas de ler, escrever e contar. Os órfãos que viviam sob a tutela dos inacianos também recebiam instrução escolar. E quando chegavam à fase adulta, os padres promoviam o casamento das moças e a formação espiritual e profissional dos rapazes.

Para serem mantidas, as casas recebiam esmola e doações de colonos e da Coroa, além da redízima do dízimo do bispado da Bahia e muitos bens em forma de herança, principalmente propriedades rurais. Por isso, o seu desenvolvimento era um reflexo do desenvolvimento material de sua região: nas capitanias mais prósperas, os casebres simples logo davam lugar a grandes edificações. Nos séculos XVI e XVII, elas costumavam ser as maiores construções de muitas vilas: tinham alas específicas para os

¹¹⁷ Sobre a estrutura administrativa da Companhia de Jesus ver LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 205-251. O tema também é comentado por LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I... pp. 03-07; e O'MALLEY, J. W. *op. cit.*, pp. 85-113.

¹¹⁸ Ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 86-103.

dormitórios, para as atividades escolares e para as atividades religiosas (sacrário e capela).

Quando uma casa ganhava autonomia financeira, a Companhia de Jesus a elevava a categoria de colégio. A partir de então, suas atividades docentes eram ampliadas para atuar também como noviciado e como centro de preparação dos missionários recém-chegados ao Brasil. Na década de 1570, eles também passaram a funcionar como escolas para os filhos dos colonos.¹¹⁹

As bases da colônia

Até 1580, as funções assistenciais dos colégios eram relativamente limitadas, porque a principal atividade dos jesuítas era a conversão dos indígenas, tanto que os padres se concentraram na criação de casas e aldeamentos. Como dito, eles só ofereciam assistência espiritual e social aos colonos na ausência do clero secular, mas não era nesse quesito que os missionários se especializavam. Mesmo porque, essa era uma responsabilidade do clero secular e das autoridades civis e a tentativa da Companhia de Jesus de ingressar nesse campo gerou uma séria dissensão entre Manoel da Nóbrega e o bispo da Bahia.¹²⁰

Esse quadro começou a se alterar durante a União Ibérica. Lembremos, o elemento religioso da política ultramarina Habsburgo em curso na América espanhola era baseado na atuação massiva das ordens religiosas. A existência de diferentes congregações nos domínios espanhóis refletia as muitas funções que elas assumiam na conquista e construção do Novo Mundo. Entre elas, além da “pacificação” e conversão dos nativos, estava justamente a assistência religiosa e social aos colonos, condição essencial para que desenvolvessem a terra e nela se fixassem. A atuação dos missionários nesse campo era muito importante ao programa colonizador espanhol, e basta lembrarmos que a pouca quantidade de franciscanos, dominicanos e agostinianos para socorrer os colonos espanhóis foi o que levou os jesuítas da Assistência da Espanha para o Vice-Reino do Peru em 1568.

¹¹⁹ Os dados relativos às casas jesuíticas podem ser vistos em ANCHIETA, J. de. Informações do Brasil e de suas Capitanias (1584). In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 329-334; e ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasília, no ano de 1584. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 403-416.

¹²⁰ Sobre essa querela ver NÓBREGA, M. da. Ao P. Simão Rodrigues. Da Baía, Julho de 1552. In: LEITE, S. S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)...* pp. 30-33.

Também esse elemento da política ultramarina Habsburgo ressoou na atividade jesuítica no Brasil. Em 1587, José de Anchieta, então Provincial do Brasil, recebeu ordens da cúria jesuítica de que os inacianos deviam melhorar sua relação com os colonos e fazer com que os colégios desempenhassem a função de prestar assistência aos colonos, porque a informação que havia chegado a Roma era a de que “os Superiores das residências não têm sido bons com os Súditos”.¹²¹

Provavelmente, a pouca atenção dada pelos inacianos aos colonos foi acusada ao Superior Geral pelo Visitador Christovão de Gouveia, que esteve no Brasil entre 1583 e 1590. E foi justamente no período da sua visita que se assistiu a uma significativa ampliação do amparo prestado pelos missionários aos colonos, que se materializou tanto na assistência aos enfermos quanto na abertura dos colégios jesuíticos para a educação formal de leigos.

Amparar os doentes, ao que sugerem os relatos da época, significava fazer com que as casas jesuíticas se transformassem em uma referência na assistência social em suas vilas, papel semelhante ao realizado pela Santa Casa de Misericórdia, instituição que socorria pobres e enfermos nos domínios ultramarinos. Em seu *Tratado descritivo do Brasil*, Gabriel Soares de Sousa indicou que a Casa de Misericórdia da colônia estava sediada em Salvador e que ela era mantida por religiosos, mas não indicou quais. José de Anchieta, por seu lado, apontou que o colégio da Bahia atendia os enfermos, mas não fez referência à gerência da Santa Casa. De qualquer modo, é certo que além das casas jesuíticas passarem a prestar auxílio médico, os inacianos mantinham um hospital no Rio de Janeiro e ofereciam assistência médica aos colonos também nos aldeamentos, que muitas vezes era o núcleo de povoação mais próximo ao de uma vila em determinadas regiões da colônia.¹²²

Já a atuação das ordens religiosas no ensino formal não estava desassociada da função religiosa que exerciam. O mergulho do clero nesse campo era o reflexo daquilo que Daniel-Rops apontou como o lançamento de uma das pedras fundamentais da

¹²¹ JESUS, C. de. *Brasilia ordinationes Provinciae, 1573-1614*. Documento manuscrito. Fondo Gesuitico 1255, Fascículo 10. Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II”, Roma, f. 32v. Adiante, adotaremos a abreviação *BoP/BNC* para a citação deste documento. Para a reprodução de seus trechos no corpo do nosso texto optamos pela tradução do espanhol e pela atualização da grafia.

¹²² Ver SOUSA, G. S. de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851, p. 89 e p. 119. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01720400#page/5/mode/1up>. Acesso em 15/06/2012; ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasília, no ano de 1584... p. 404; e CARDOSO, M. Carta Ânua da Província do Brasil em 1607 ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Padre Jerônimo Dias... p. 233.

Reforma Católica: o princípio de que o ensino era o meio mais eficiente de reanimar a religião de Roma. Nascido como reação aos humanistas, foi difundido pelos teólogos partidários da escolástica que defendiam que os colégios fariam mais pelo Evangelho que todos os sermões juntos.¹²³

A defesa desse princípio levou muitas ordens religiosas a criarem colégios para formarem seus membros. Inácio de Loyola, por exemplo, era partidário da *Devotio Moderna* e da escolástica e definiu que o objetivo primordial da Companhia de Jesus era possibilitar aos próprios missionários a conquista da salvação de suas almas e, igualmente, de dar-lhes condições de ajudar seus semelhantes a também conseguirem a redenção. E como disso dependia a doutrina eclesiástica, a vida exemplar e o progresso em virtude, seria fundamental a instrução do jesuíta, e “para isso a Companhia funda colégios e também algumas universidades”.¹²⁴ Loyola, portanto, sugeriu que os colégios jesuíticos fossem núcleos de oferta de uma educação salvífica que visava instrumentalizar o homem professo a conhecer a si mesmo e a servir a Deus, reflexo de que sua congregação tinha uma posição de vanguarda na reforma político-religiosa que envolvia a Santa Sé e as Coroas ibéricas.

A concepção da educação como ferramenta salvífica também circunscreveu algumas medidas adotadas pela Igreja no Concílio de Trento. Na V sessão do encontro ecumênico foi instituído que todas as dioceses e paróquias deviam oferecer o ensino regular gratuitamente de modo que os estudantes leigos pudessem, “mediante a vontade de Deus, passar ao estudo da Sagrada Escritura”.¹²⁵ O Capítulo I do *Decreto sobre a Reforma* tinha o objetivo de instituir (ou, se fosse o caso, reinstaurar) a cátedra de Sagrada Escritura em todos os colégios católicos, e não o ensino formal em si. Porém, a medida absorvia a proposta dos escolásticos que fazia do ensino primário a preparação do estudante ao ensino religioso e do colégio um instrumento de difusão da doutrina de uma religião que, ameaçada, devia ser o roteiro de conduta do homem em sociedade. Lembremos, esse era o mesmo princípio que norteava a reforma educacional promovida por D. João III que, em 1555 e em 1559, respectivamente, entregou aos jesuítas a condução da Universidade de Coimbra e da Universidade de Évora. Nelas, os inicianos faziam com que a escolástica restringisse o pensamento científico ao aperfeiçoamento

¹²³ DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma católica. v. II. São Paulo: Quadrante, 1999, pp. 410-414.

¹²⁴ LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* p. 117.

¹²⁵ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão V. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012, p. 03.

da navegação e convertesse a mentalidade humanista ao programa político-religioso da Coroa portuguesa.¹²⁶

A medida da Santa Sé paulatinamente popularizou o ensino formal nas sociedades católicas, e as ordens religiosas tiveram um papel importante nesse processo. As congregações que exerciam uma posição de vanguarda na Reforma Católica abriram as portas dos seus colégios aos estudantes leigos e, também lentamente, se consolidaram nesse campo. Nesse caso, a presença dos mendicantes nas colônias ultramarinas refletia tanto uma necessidade da empresa ultramarina, já que contribuía para a instalação dos colonos no Novo Mundo, quanto a execução, por parte das Coroas, de um programa político voltado à construção de uma monarquia que, se aspirava, fosse cristã e universal.

Isso quer dizer que, no Brasil, o desenvolvimento dos colégios como centros de formação dos missionários deveu-se, em parte, às medidas adotadas por Cláudio Acquaviva que visavam assegurar a identidade de uma ordem dispersa em quatro continentes.¹²⁷ O então Geral da Companhia de Jesus trabalhou para assegurar que os colégios jesuíticos exercessem, com afinco, sua função de preparar os neófitos para as missões e, sobretudo, para neles infundir a identidade inaciana estabelecida por Loyola. Os colégios jesuíticos em Portugal e Espanha preparavam os missionários antes que eles fossem para a Ásia, África e América. Mas, pensando na formação dos novos jesuítas que eram admitidos no além-mar, a cúria jesuítica definiu regras de acordo com as especificidades de cada local.

No Brasil, a maior preocupação era com a atuação dos padres nas expedições e nas Aldeias. Os riscos a que estavam sujeitos, principalmente o de incorrerem em “pecado da carne”, levou Roma a estabelecer uma série de normas para os colégios da colônia entre 1594 e 1596: não podia haver mulheres nas histórias das peças teatrais, tampouco na plateia; os noviços não podiam atuar nas atividades econômicas das casas ou colégios; não podiam peregrinar ou viver nas Aldeias até estarem preparados; quando estivessem prontos para as missões, não podiam andar sem companheiros, mantendo-se a praxe das duplas nas expedições; e, após o período inicial da formação,

¹²⁶ Retome a discussão realizada a esse respeito no Capítulo 1.

¹²⁷ Adiante discutiremos com mais profundidade esta questão.

deveriam ser encaminhados ao colégio da Bahia para completá-la e lá serem “instruídos segundo nosso instituto”.¹²⁸

Acquaviva preocupou-se, também, em uniformizar o programa de ensino voltado à formação dos inacianos, já que não existia um padrão delineado pela cúria jesuítica quando de sua ascensão ao generalato da ordem. No Brasil, por exemplo, desde que foram criados, os colégios ofertavam aulas de Latim, Casos de Consciência (lição ordinária) e Teologia para a formação de novos jesuítas. Já os inacianos enviados da Europa assistiam aulas dos idiomas ameríndios e recebiam instruções para o procedimento nas missões.¹²⁹ Depois da formação básica, eles podiam escolher, ainda, cursos complementares: o de Artes, Letras Humanas ou Ciências, que compreendiam disciplinas como Gramática, Retórica, Poesia, História, Filosofia, Lógica, Física, Matemática e Ética. Em todas as etapas do ensino, os alunos tinham que dominar a oratória, que era testada pelos mestres aos sábados nas “disputas” cujos temas eram variados. O mau desempenho ou o desrespeito aos horários de estudo e aos mestres poderia resultar em severas punições, que iam da repreensão à reclusão e ao castigo físico.¹³⁰

Na órbita da uniformização do ensino jesuítico gravitava a *Ratio Studiorum*, que foi publicada em 1599, ápice do generalato de Acquaviva (1581-1615).¹³¹ Em linhas gerais, o documento estabelecia regras para o ensino ministrado pelos inacianos desde os “estudos menores” até as “faculdades superiores”. Além de oferecer normas para a atuação dos Reitores, professores e alunos, ditava um programa de ensino elaborado. Para os “Estudos Menores” eram indicadas as disciplinas de Retórica, Humanidades e Gramática. Já para formação nas “Faculdades Superiores” era necessário que um colégio ofertasse as disciplinas de Sagradas Escrituras, Hebraico, Teologia Escolástica,

¹²⁸ BoP/BNC, f. 34. A respeito dessas normas, ver as de 1594, 1595 e 1596 constantes entre as folhas 33v e 34. Elas não estão em ordem cronológica, mas divididas por temáticas. Sobre a finalidade e normas para o funcionamento dos colégios e universidades da Companhia de Jesus ver LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 117-159.

¹²⁹ Ver ANCHIETA, J. de. Informações do Brasil e de suas Capitanias (1584)... pp. 329-334; e ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasília, no ano de 1584... pp. 403-416.

¹³⁰ Ver NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, pp. 142-153.

¹³¹ Acquaviva ordenou, em 1584, que uma comissão redigisse um conjunto de regras não previstas nas *Constituições da Companhia de Jesus* que pudesse nortear a ação dos jesuítas nos colégios. Em 1586 foi redigido o esboço de um documento que, retocado continuamente, só foi publicado em 1591. No entanto, essa primeira versão sofreu ainda alterações até a promulgação da versão definitiva em 1599. Ver FARRELL, A. P. S.J. Introduction. In: JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. Translated into English, with an Introduction and Explanatory notes by Allan P. Farrell S.J., University of Detroit. Washington, D.C.: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970. Disponível em <http://www.bc.edu/libraries/>. Acesso em 18/07/2011, pp. i-ii.

Casos de Consciência, Filosofia, Moral e Filosofia e Matemática. Ademais, assegurava para que o açoite não exercesse mais uma função pedagógica. Para a correção do aluno, o documento indicava a persuasão, arma jesuítica por excelência, e estabelecia que o castigo físico só deveria ocorrer como último recurso. E, quando só se restasse essa possibilidade, o açoite não mais poderia ser aplicado por um padre, mas por um leigo ligado ao colégio.¹³²

O documento também previa normas para a organização do ensino formal ofertado aos estudantes leigos. Em suas *Regras para os Estudantes Externos*, exigia-se que os discentes se aplicassem seriamente aos estudos, que assistissem às aulas regularmente, que nela prestassem atenção à explicação do professor e que repetissem a matéria ensinada. A disciplina também era para ser observada rigorosamente: além de respeitarem os professores, deviam primar pelo bom comportamento e pelo silêncio. Se se envolvessem em escândalos ou brigas, estavam sujeitos ao castigo físico aplicado pelo “corretor” ou serem expulsos.¹³³

O estabelecimento de regras para os estudantes externos mostra que os inicianos já vinham abrindo as portas dos seus colégios para os leigos e que, pouco a pouco, os colégios “mistos” começavam a se tornar uma realidade para a ordem. Essa nova realidade levou a cúria jesuítica a se preocupar em firmar o ensino formal nos mesmos princípios da educação salvífica definida no Concílio de Trento, tanto que a *Ratio* expressava que “aqueles que frequentam as escolas da Sociedade de Jesus em busca de aprendizagem devem estar convencidos de que, com a ajuda de Deus, faremos um grande esforço tanto para promovê-los no amor de Deus e todas as outras virtudes quanto para aperfeiçoá-los nas artes liberais”.¹³⁴ Não é de se estranhar, portanto, que as regras subsequentes ordenavam que, além de estudarem o livro didático do programa regular, os alunos leigos estavam obrigados a se confessarem no mínimo uma vez por mês, a assistirem às missas diárias e aos sermões nos dias de festas e a comparecerem às aulas semanais da *Doutrina Cristã*. Ademais, não podiam participar de jogos, se envolverem em brigas e discussões públicas, andarem na companhia de pessoas de má reputação e assistirem à execução de criminosos, espetáculos públicos e peças teatrais (principalmente comédias), exceto as encenadas nos colégios ou aquelas consentidas

¹³² Ver, na íntegra, JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* Para o tema relativo ao “corretor”, isto é, o funcionário leigo do colégio responsável pela punição dos estudantes ver o item 38 das *Regras dos Prefeitos de Estudos Inferiores*, p. 55.

¹³³ Ver, particularmente, as regras 7 a 10 das 15 previstas para os estudantes externos em JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* pp. 101-102.

¹³⁴ JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* p. 101. Tradução nossa.

pelos professores e prefeitos de estudos. Em suma, “eles não devem fazer tudo o que é contrário à boa moral”¹³⁵ e, principalmente,

14. Devem se esforçar para preservar a sinceridade de alma e pureza de consciência e de ser especialmente exigente em sua observância da lei divina. Devem frequentemente e sinceramente recomendar-se a Deus, à Santíssima Mãe de Deus, aos outros santos, e sinceramente implorar a proteção dos anjos, em particular de seu anjo da guarda. Eles devem se comportar bem em todos os momentos e em todos os lugares, mas especialmente na igreja e na sala de aula.

15. Finalmente, deixe-os assim se conduzem em palavra e ação que todo mundo pode entender facilmente que eles não são menos sério na aquisição de virtude e integridade da vida do que em fazer progressos na aprendizagem.¹³⁶

A *Ratio Studiorum* ditava um programa de ensino bastante lógico para seu tempo e sociedades que pretendiam construir ou reformar: as disciplinas eram dispostas de modo a preparar o aluno para a educação religiosa e para fazer dos colégios um instrumento de difusão das verdades da fé, daí Daniel-Rops considerar que o documento dava corpo à Reforma Católica e estabelecia diretrizes para o ensino que, entre as que surgiram no mesmo período, eram as mais próximas dos princípios tridentinos. Isso explica porque a *Ratio* serviu de referência para muitas das ordens religiosas e para o clero secular que, no século XVII, dedicaram-se ao ensino formal na Europa.¹³⁷

E não foi diferente na colônia. À medida que novas ordens religiosas chegavam, aumentava-se a preocupação dos inacianos em reforçar a atuação nessa e em outras áreas assistenciais para não perder terreno no campo missionário, principalmente no momento em que o amparo aos colonos era uma realidade da política ultramarina Habsburgo.

A criação da escola no Maranhão em 1626 é um indício que reforça a proposição, mesmo que a documentação jesuítica não revele um temor ou desconforto dos inacianos com a chegada dos mendicantes. Talvez, os padres entendiam que sua base material e experiência no trato com os colonos e com os nativos não ameaçaria sua posição privilegiada no campo missionário do Brasil. Porém, os jesuítas entendiam, igualmente, que os frades também tinham larga experiência na área assistencial e pastoral. Quando chegavam, as congregações eram instaladas nas principais cidades da colônia onde já havia colégios da Companhia. Nelas, os frades atuavam na assistência aos colonos, fosse por conta da indisposição da ordem jesuítica com os ibéricos ou em

¹³⁵ JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* p. 101. Tradução nossa.

¹³⁶ *id. ibid.*, p. 102. Tradução nossa.

¹³⁷ DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma católica. v. II... pp. 410-414.

função do reduzido efetivo jesuítico que devia ser empregado nas expedições de reconhecimento e “pacificação” das novas áreas colonizadoras.

Uma vez instaladas, as ordens mendicantes paulatinamente ganhavam espaço atuando nas vilas que se desenvolviam ao redor das fortalezas das regiões Norte e Nordeste. Como se viu, a Coroa espanhola orientava que elas oferecessem amparo aos colonos para que os jesuítas continuassem trabalhando na “pacificação” dos indígenas, estratégia semelhante à empregada na América espanhola, com a diferença de que lá os inicianos transferiam a terra “pacificada” para o clero secular. Os carmelitas, por exemplo, se estabeleceram em Olinda e de lá irradiaram para a Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, locais onde ergueram conventos e, com o passar do tempo, também fazendas e aldeamentos nos moldes dos gerenciados pelos jesuítas. Já os beneditinos, entre 1581 e 1598 se concentraram apenas na assistência aos colonos e ergueram conventos e fazendas na Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Paraíba e São Paulo.

Os franciscanos, em contrapartida, atuavam no Brasil entre os indígenas de maneira tímida desde 1503. Há poucos registros sobre esse período. O historiador da ordem, Frei Venâncio Willeke, apontou que é conhecido da historiografia que dois frades resolveram viver entre os indígenas quando da instalação dos portugueses em Porto Seguro, mas a congregação não tinha conhecimento de quem eram eles e porque resolveram ficar no Brasil. A informação que se tem é que eles continuaram vivendo na região, conforme atestaram os jesuítas. Anchieta indicou que esses padres “aportaram a Porto Seguro não muito depois da povoação daquela capitania, e fizeram sua habitação com zelo da conversão do gentio”.¹³⁸ Nóbrega conheceu os dois frades e mencionou que eram italianos e viviam entre os nativos. Eles morreram afogados em 1550 ao tentarem fazer a travessia de um rio que recebeu o nome de um deles. Portanto, a ordem franciscana passou a atuar de modo “oficial” na colônia somente a partir de 1585, ano em que a Coroa espanhola solicitou a organização de missões franciscanas. Inicialmente os frades se instalaram em Olinda, na Custódia de Santo Antônio, e de lá ergueram conventos e aldeamentos na Bahia, Paraíba, Alagoas, Pará, Espírito Santo e Rio de Janeiro.¹³⁹

¹³⁸ ANCHIETA, J. de. Informações do Brasil e de suas Capitanias (1584)... p. 320.

¹³⁹ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550). In: _____. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, pp. 108-109. Com o passar do tempo, a atuação dessas ordens ganhou outras características. No século XVIII, os carmelitas se destacaram na administração de importantes aldeamentos no Norte e Nordeste do Brasil, o que consolidou a permanência da congregação em Pernambuco, Paraíba, Maranhão, Pará e Amazonas. Os beneditinos, por seu lado, concentrados na assistência aos colonos, tiveram presença marcante no atual

Embora os inacianos tenham erguido somente a escola do Maranhão durante e União Ibérica, eles se preocuparam em fortalecer, por razões evidentes, os colégios já existentes e que estavam nas principais cidades da colônia. José de Anchieta informa que, já na década de 1570, os colégios da ordem abriram suas portas para “os de fora”, isto é, passaram a funcionar como escola para filhos de colonos e autoridades régias a quem eram ofertadas aulas de ler e escrever e de algarismos. Mas, a atuação nesse campo era limitada e, ainda em 1584, o padre mencionou que pouco podia dizer dos seus estudos, “visto que é diminuto o número de alunos”.¹⁴⁰

Nesse processo de fortalecimento dos colégios, certamente os inacianos contaram com a experiência adquirida no ensino formal desde que D. João III os inseriu no campo educacional lusitano na década de 1550. Além disso, embora o programa de ensino da *Ratio Studiorum* estivesse voltado ao aperfeiçoamento da formação teológica dos jesuítas, o documento oferecia diretrizes sólidas para a construção de um modelo de ensino regular, além de importantes orientações para a organização e o desenvolvimento das atividades docentes para o ensino formal.

Na análise dos estudiosos da história da Educação no Brasil, foi a condução de um ensino baseado na *Ratio Studiorum* que originou o primeiro sistema de ensino formal com vertente pedagógica definida em nosso país.¹⁴¹ Em parecer análogo, Charles Boxer entendeu que a educação baseada na *Ratio* permitiu à Companhia de Jesus suplantare a atuação das outras ordens religiosas nesse campo e nele se consolidar. Mesmo com a instabilidade social causada pelas investidas estrangeiras no século XVII, os filhos de colonos passaram a estudar também Humanidades, Filosofia e Artes. Os que se destacavam nos estudos e demonstravam vocação religiosa também podiam estudar Latim. Assim, pelo fato do programa de ensino jesuítico transcender a simples alfabetização e o ensino dos princípios elementares da matemática, os padres passaram a instruir não apenas os indígenas e os filhos dos colonos, mas principalmente as elites

estado de São Paulo no século XVIII. Já os franciscanos consolidaram a atuação na conversão dos indígenas e na assistência aos colonos em todo o Brasil durante o período colonial. Ver HOORNAERT, E. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*... pp. 28-65; HOORNAERT, E. *A Igreja Católica no Brasil Colonial*. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I... pp. 553-568; WILLEKE, Fr. V. O.F.M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 19-78; e, na íntegra, SOUZA, J. V. de A. *op. cit.*

¹⁴⁰ ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasília, no ano de 1584... p. 412. Ver, também, Ver ANCHIETA, J. de. *Informações do Brasil e de suas Capitanias (1584)*... pp. 332-334.

¹⁴¹ Ver SAVIANI, D. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. 3 ed. Campinas: Autores Associados, 2010, pp. 23-59; e, na íntegra, FRANCA, L. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

coloniais. Eram, portanto, os responsáveis pela formação dos filhos das autoridades régias que, na fase adulta, também passavam a atuar na administração dos domínios ultramarinos, tanto é que os principais colégios da Companhia de Jesus eram o de Goa, Macau e Salvador, importantes bases do império português.¹⁴²

A fim de ampliar ainda a assistência aos colonos, foi durante a administração Habsburgo que os inicianos implementaram no Brasil aquilo que Serafim Leite chamou de “missões rurais” ou “missões periódicas”, ou seja, a visita regular às vilas, fazendas, engenhos e fortalezas a fim de oferecer amparo espiritual aos colonos e seus escravos.¹⁴³ José de Anchieta e Fernão Cardim indicam que o Visitador Christovão de Gouveia ordenou que todo ano fossem realizadas essas visitas. Para executar a nova política, a Província do Brasil fazia das casas e dos colégios centros ordenadores das missões. Em suas regiões, elas eram obrigadas a promover viagens regulares: os inicianos saíam em pares e passavam por todos os núcleos urbanos e comunidades rurais para realizar funções pastorais: faziam a leitura de sermões, realizavam missas e confissões, além de cerimônias para a realização do batismo aos recém-nascidos. No caminho entre uma vila e outra, eles podiam visitar os aldeamentos, embora existissem expedições com essa finalidade.¹⁴⁴

Ora, a assistência religiosa aos colonos era uma prática comum dos jesuítas da Assistência da Espanha que atuavam nos Vice-Reinos do Peru e da Nova Espanha. Até 1573, a atuação limitada e à sombra de outras ordens religiosas, do clero secular e do Conselho das Índias permitia aos inicianos apenas prestar serviços pastorais e sociais nas povoações onde os franciscanos, dominicanos e agostinianos não haviam chegado, daí Charles Boxer considerar que os inicianos tiveram um papel secundário e menos expressivo do que o desempenhado pelas ordens mendicantes na América espanhola. Somente depois da promulgação das *Ordenanzas de descubrimiento* é que os jesuítas da

¹⁴² BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686...* pp. 24-26. Boxer se referiu aos colégios da Assistência de Portugal. A Companhia de Jesus tinha outros importantes colégios no México, Peru, Cuba e Filipinas, bem como na Europa. Allan P. Farrell indica que no século XVI existia três colégios em Portugal, dois na França, dois na Alemanha e um na Itália. Ver FARRELL, A. P. S.J. Introduction. In: JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* pp. i-x.

¹⁴³ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Livro II... pp. 337-339.

¹⁴⁴ ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasílica, no ano de 1584... pp. 407-416; e CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590. In: _____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, pp. 158-159.

Assistência da Espanha passaram a atuar na conversão dos ameríndios com o fim de instituir fronteiras com suas missões.¹⁴⁵

Esse novo modo de atuação dos jesuítas da Província do Brasil, então, expressa uma perfeita adaptação ao programa religioso que circunscrevia a política ultramarina da Casa de Habsburgo. Como ele não se pautava na exclusividade de ação de uma única ordem religiosa, a abertura do campo missionário do Brasil para outras congregações levou os inacianos a ampliar a assistência aos colonos, e para isso eles buscaram referência tanto no trabalho realizado pela própria ordem na América espanhola quanto na experiência em curso nesse âmbito no Brasil desde 1549.

As bases das missões

Talvez pensando justamente em melhor aproveitar seus recursos humanos para não perder campo missionário e, ao mesmo tempo, atender aos desígnios régios de atuar na abertura de novas frentes colonizadoras é que a Companhia de Jesus deu outras funções aos colégios além a de serem centros de assistência social e pastoral aos ibéricos instalados no Brasil. Uma delas era a de ser a fonte de gerência financeira da atividade apostólica da ordem.

A renda advinda das fazendas e dos engenhos da Companhia de Jesus era revertida aos colégios. Seus Reitores, então, ficavam encarregados de manter as atividades assistenciais e pastorais, além das casas e dos aldeamentos cujas esmolas e doações eram insuficientes para seu pleno funcionamento.¹⁴⁶

A participação dos inacianos em atividades econômicas, como vimos, foi alvo de crítica de muitos colonos e até mesmo da historiografia que analisou o papel desempenhado pela ordem religiosa na colonização do Brasil. Para muitos historiadores, o fato dos jesuítas terem fazendas de gado, engenhos, arrendamentos de terra ou mesmo oferecerem índios aldeados à lide colonizadora mostrava-se como um contrassenso dos princípios que norteavam a evangelização.¹⁴⁷

¹⁴⁵ BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 84-91.

¹⁴⁶ A este respeito ver ordem de Roma de 1611 para que os colégios garantissem o sustento das casas e aldeamentos, com a ressalva de que não se envolvessem no comércio de pau-brasil: *BoP/BNC*, f. 37.

¹⁴⁷ Entre os estudos que vêm na participação dos inacianos em atividades econômicas um contrassenso da atividade religiosa podemos destacar ALENCASTRO, L. F. de. *op. cit.*; ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos...*; e MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Ao que pese essas críticas, o fato é que a participação dos padres nos assuntos temporais era justificada pelos missionários como uma necessidade de manter as missões em terras com poucos recursos materiais. Baseando suas investigações historiográficas nesse argumento, Célio Juvenal Costa concluiu que as atividades econômicas da Companhia de Jesus encontravam respaldo no regime do Padroado e refletiam a própria racionalidade mercantil que impulsionava a expansão ibérica. No parecer do pesquisador, elas constituíram-se como um dos principais fundamentos administrativos da ordem jesuítica que permitiu o funcionamento de suas atividades na Ásia, África e América.¹⁴⁸

Este princípio de manutenção da atividade apostólica era empregado por outras ordens religiosas que atuavam no Brasil. Os beneditinos, por exemplo, contaram com as doações dos colonos para se instalarem na colônia. As terras e engenhos que recebiam, bem como isenções fiscais nas atividades comerciais, visavam dar condições para a congregação desenvolver suas atividades religiosas, tendo em vista que “o auxílio da Coroa (...) não cobria os gastos nem com a manteiga usada pelo mosteiro do Rio de Janeiro”.¹⁴⁹

Havia, por parte da cúria jesuítica, a preocupação que a participação dos padres em assuntos temporais fosse causa de escândalos ou argumento para seus adversários. Para regular a ação nesse âmbito, as *Constituições* previam que a renda dos negócios jesuíticos não podia ser usada para outros fins que não a manutenção das casas e dos colégios.¹⁵⁰ As ordens enviadas de Roma para o Brasil eram claras nesse sentido e proibiam que os bens doados a uma casa ou colégio fossem negociados, salvo se fosse para “gastar o preço desses bens com os Sujeitos das mesmas residências”.¹⁵¹

Desse modo, a renda das casas e dos colégios era gasta na manutenção de suas atividades e, principalmente, investida na organização e financiamento de missões, o que fez dos colégios não só centros de gerência material como núcleos de coordenação das atividades apostólicas de suas regiões, ou seja, eles se transformaram em centros ordenadores das missões regionais. Seus Reitores organizavam expedições periódicas com a função específica de visitar as casas e os aldeamentos de suas circunscrições a

¹⁴⁸ Sobre a defesa dos jesuítas de que as atividades econômicas eram necessárias à manutenção das missões em terras com poucos recursos materiais ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 110-113. Sobre a tese de Célio Juvenal Costa ver, na íntegra, COSTA, C. J. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

¹⁴⁹ SOUZA, J. V. de A. *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁰ Ver LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 40-41.

¹⁵¹ *BoP/BNC*, f. 34.

fim de solucionar possíveis problemas e de ter o controle de todas as atividades ocorridas naqueles espaços. Os inacianos chamavam essas expedições de “missões”, já que elas ocorriam com certa regularidade e tinham um padre nomeado como Superior de Missão para sua chefia. Elas duravam semanas ou meses, tendo em vista que os missionários tinham que resolver conflitos entre as tribos ou entre os indígenas e os salteadores. Mas, tão importante quanto isso, eles se demoravam nos aldeamentos para aplicar os sacramentos e reconduzir os índios já cristãos à prática de um catolicismo ortodoxo.¹⁵²

As novas funções que as casas e os colégios jesuíticos assumiam na organização e no funcionamento da prática missionária apresentavam-se como um dos principais termômetros da importante reorganização administrativa que a Província jesuítica do Brasil passava na década de 1580. Os pesquisadores que estudaram a atuação da Companhia de Jesus no Brasil no período entre 1580 e 1640 entenderam que essas mudanças visavam a resolução de problemas internos da própria atividade missionária e que suas bases estavam no Regimento de Cristóvão de Gouveia, de 1586. Charlotte de Castelnau-L’Estoile e Marcos Roberto de Faria concordam que a partir de 1580, a Missão do Brasil enfrentou uma crise gerada por uma série de fatores que se confluíram no mesmo período. Os pesquisadores apontam que os inacianos haviam se estabelecido no campo missionário da colônia em função do poder que a Coroa portuguesa havia concedido à Companhia de Jesus na conversão dos ameríndios. Na década de 1580, porém, intensificou-se a ação dos salteadores e, conseqüentemente, a discussão sobre a inserção do indígena na lide colonial. O debate aflorou a contestação da proteção excessiva dada pelos inacianos aos nativos, realidade que teria causado o agravamento da dissensão entre os missionários e os colonos em curso desde 1549.

Esse e outros problemas da evangelização, explicam os estudiosos, foram apontados por Cristóvão de Gouveia, jesuíta que esteve no Brasil entre 1583 e 1589 na condição de Visitador. Por conta de seu cargo, ele tinha a incumbência de identificar e resolver os problemas da evangelização. Durante sua visita, o padre expôs à cúria jesuítica os problemas que a sociedade local enfrentava e quais eram seus reflexos na Província jesuítica do Brasil. Gouveia relatou que os aldeamentos, a especificidade da atividade missionária local, era a causa dos conflitos entre os inacianos e os colonos.

¹⁵² Esses padres faziam retratos minuciosos do andamento das atividades e, a partir deles, a cúria jesuítica traçava novas estratégias para a evangelização. A exemplo ver VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... pp. 110-112.

Mas, além desse problema, a disputa pelo poder entre os membros da Província gerava uma série de denúncias mútuas, portanto, a completa desordem na evangelização: uns acusavam o comportamento rígido dado por alguns padres aos indígenas e outros apontavam os “pecados da carne” que missionários cometiam com as índias aldeadas. Esse quadro geral era agravado, ainda, pela má relação dos padres com o Governador-Geral Manuel Teles Barreto, que governou entre 1582 e 1587, o que comprometia a manutenção da atividade missionária em termos materiais e a proteção dos padres nos aldeamentos.¹⁵³

A situação apresentada pelo Visitador levou Cláudio Acquaviva, então o Geral da Companhia de Jesus, a considerar que os missionários da Província do Brasil eram “operários de uma vinha estéril”. Diante dos problemas relatados por Gouveia, a cúria jesuítica trabalhou no sentido de rever o lugar dos inacianos na sociedade colonial, principalmente no que dizia respeito à administração dos aldeamentos e à participação dos padres em assuntos temporais, o que gerou um sério conflito entre os missionários da Província do Brasil e os jesuítas de Roma. Na disputa pela definição dos lugares de poder que daí decorreu, a reorganização administrativa da década de 1580 emanada de Roma e das penas de Gouveia tinha o objetivo de promover a “unidade de um corpo disperso”, ou seja, resgatar na Província do Brasil a identidade inaciana prevista nas *Constituições da Companhia de Jesus* de que a evangelização era o meio de salvação da alma do próximo (indígena), mas principalmente do próprio missionário. Era, pois, uma reforma de ordem prática (no âmbito administrativo) e teórica (reconfiguração dos fundamentos teológicos da evangelização).¹⁵⁴

¹⁵³ Os pesquisadores se basearam no documento produzido pela cúria jesuítica a partir da Visitação de Gouveia: CONFIRMAÇÃO que de Roma se enviou à Província do Brasil de algumas cousas que o p. Christóvão de Gouvêa Visitador ordenou nela o ano de 1586. In: Archivum Romanum Societatis Iesu, ARSI, Bras. 2, ff. 140-149v. ap. CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 129-141. A historiadora citou o documento de forma fragmentada em seu estudo.

¹⁵⁴ Esses estudiosos não analisam uma mudança em si no funcionamento da ordem, mas simplesmente as formas de organização das atividades da Província jesuítica do Brasil durante o generalato de Cláudio Acquaviva (1581-1615). Nesse caso, eles não relacionam essa organização administrativa aos ditames da política ultramarina das Coroas ibéricas dirigidas ao Brasil. Outro fato importante é a escolha dos fatos que justificam as balizas temporais de seus estudos. Para Castelnau-L’Estoile, 1580-1620 representa o *corpus* documental nascido do generalato de Acquaviva e a análise de um documento de 1620 que, de acordo com ela, demonstra o compromisso que os inacianos assumiram de rever seu lugar na sociedade colonial depois das ações de Acquaviva. Já Marcos Roberto de Faria menciona que o recorte 1580-1640 não representa a União Ibérica, mas também a análise do *corpus* documental decorrente do governo de Acquaviva e aqueles que dão inteligibilidade à expulsão dos jesuítas da capitania de São Vicente, caro que este evento é para seu objetivo de entender a “pedagogia da vigilância” empregada pelos jesuítas na colônia. Sobre suas escolhas do recorte temporal e análises da organização e funcionamento da missão jesuítica ver CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006, pp. 17-21 e pp. 49-150; e FARIA, M. R. de. *op. cit.*, pp. 12-20 e pp. 111-269.

Os pesquisadores aludem à tentativa de Acquaviva de zelar pelos princípios religiosos e funcionais da congregação inaciana definidos por Loyola nas *Constituições*. O documento faz uma analogia do governo da ordem ao corpo humano: a cúria, em Roma, representa a cabeça; as Províncias, por sua vez, constituem os demais membros de um corpo que está disperso no mundo para trabalhar na vinha do Cristo.¹⁵⁵ Nesse caso, as mudanças ocorridas na organização e funcionamento da atividade missionária da Província do Brasil na década de 1580 foram interpretadas como o reflexo da consolidação do governo de Claudio Acquaviva na Companhia de Jesus que se iniciou, por coincidência, no momento em que Filipe II anexou a Coroa portuguesa.

Não há relação entre o início da União Ibérica e a eleição de Acquaviva ao governo da Companhia de Jesus. As *Constituições* determinavam que o Superior Geral fosse “eleito por toda a vida”¹⁵⁶ pelos membros da ordem em assembleia criada para este fim. Com o falecimento do Geral Everardo Mercuriano em 1580, os inacianos convocaram a Congregação Geral que elegeu Acquaviva em 1581.

O novo Geral precisou realizar importantes reformas na congregação porque sua ascensão foi turbulenta, tanto no plano interno quanto no externo. No intervalo entre a morte de Mercuriano e a realização da Congregação Geral, alguns de seus membros passaram a questionar algumas obrigações religiosas que sugeriam um alinhamento da ordem ao monasticismo que, como vimos, era o contrário da identidade impressa por Inácio de Loyola. Além disso, enquanto os jesuítas se organizavam para eleger o novo Geral, a Coroa portuguesa, importante escudo que promoveu o fortalecimento e a dispersão da ordem pelo mundo, foi anexada pela Coroa espanhola. Sem essa importante proteção, a Companhia foi alvo de agentes externos: a Inquisição espanhola começou a investigar os fundamentos teológicos das *Constituições da Companhia de Jesus*; os católicos contrários à proposta de vida religiosa da ordem religiosa e ao imenso poder que os jesuítas haviam alcançado na sociedade portuguesa passaram a questionar publicamente os métodos de conversão dos inacianos; e nobres e mercadores passaram a pedir o fim dos benefícios fiscais da ordem, coro engrossado por Filipe II que pressionou o papa a rever essas vantagens cedidas pela Coroa portuguesa e que, por conta do Padroado, somente a cúria romana poderia anular.¹⁵⁷

¹⁵⁵ LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares...* pp. 71-73.

¹⁵⁶ *id. ibid.*, p. 227.

¹⁵⁷ Ver ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos...* pp. 49-52; WRIGHT, J. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, pp. 137-174; e FRANCO, J. E.; TAVARES, C. C. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, pp. 33-48.

Diante desses ataques, Cláudio Acquaviva trabalhou para assegurar a identidade inaciana definida pelo fundador da ordem, assim como para assegurar as posições que os jesuítas haviam alcançado no campo missionário da Ásia, África e América com o amparo da Coroa portuguesa.¹⁵⁸ E suas ações nesse sentido levaram a historiografia a interpretar a reforma administrativa da missão jesuítica no Brasil como um reflexo desse quadro mais amplo de mudanças, mesmo porque, o discurso das fontes se baseia em argumentos dessa natureza. No entanto, a tipologia desses documentos precisa ser considerada quando da análise do seu conteúdo e teor. Estamos tratando de documentos normativos que expõe apenas um universo que lança luz às mudanças administrativas ocorridas na Província do Brasil.

Em função das enormes diferenças sociais, culturais, políticas e até geográficas das diferentes áreas de atuação dos inacianos, a cúria jesuítica promovia as Visitações. Elas tinham a finalidade primordial, como dito, de resolver conflitos internos e de criar regras que norteassem a ação dos padres perante as situações não previstas pelas *Constituições*. Os Visitadores tinham o poder de legislar regras internas e administrar a Província, já que era praxe ele assumir a chefia da Província durante a visitação. Dela, então, normalmente resultavam um regimento que ditava regras peculiares à Província visitada. E, além desses regimentos, havia também as normas complementares de cada Província ditadas nas Congregações Provinciais, que eram convocadas de acordo com a necessidade, ou por ordens enviadas pela cúria jesuítica.¹⁵⁹

Por serem documentos normativos, a cúpula inaciana precisava justificar suas posições (e imposições) por meio de argumentos sólidos, e esses eram tirados dos problemas enfrentados pelos padres no campo missionário e na realidade que viviam na sociedade em que estavam inseridos. Isso não quer dizer que esses argumentos fossem, mesmo que importantes para implicar mudanças, os únicos motivadores das reformas. Mesmo porque, havia temas que, como Anchieta observou, “não são para carta”.¹⁶⁰ De

¹⁵⁸ Sobre as ações de Acquaviva no governo da Companhia de Jesus ver CANTÙ, F. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional. v. I. Porto: Universidade do Porto, 2004, pp. 151-170. A eleição do Superior Geral da Companhia de Jesus era feita pela Congregação Geral da ordem convocada quando da morte de um superior.

¹⁵⁹ As regras nascidas nas Congregações Provinciais só entravam em vigor após a aprovação da cúria jesuítica. Partes desses documentos normativos estão presentes nas coleções de cartas de José de Anchieta, nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro ou transcritos em estudos historiográficos como o de Serafim Leite e de Charlotte Castelnau-L'Estoile. Em nosso estudo contamos também com documentos manuscritos conhecidos como “ordens romanas” que abreviamos como *BoP/BNC*.

¹⁶⁰ ANCHIETA, J. de. Ao rei Filipe II. Da Bahia de Todos os Santos, 7 de agosto de 1583... p. 338.

onde vinha a preocupação de uma ordem que havia se consolidado no campo missionário na Ásia e no Brasil por sua especialização na conversão do “pagão” e do “herege” com o “amor e caridade” para com os colonos que desde muito colocavam entraves à evangelização na Terra de Santa Cruz? Que orientações os Visitadores enviados por Acquaviva levavam ao Brasil e que escapam às fontes normativas em um momento turbulento “em que se ordena que as cartas de negócios se escrevam somente ao Geral, e não a outros”?¹⁶¹

O que se quer dizer é que as mudanças administrativas ocorridas no Brasil podem, sem dúvida, serem lidas sob o prisma da reforma interna. Mas, é preciso considerar que esta era apenas uma dimensão dessas reformas que precisam ser colocadas em exame com outros fatores que não estão expressos nos documentos normativos. Se colocarmos o discurso dessas fontes em confronto com a relação que a evangelização tinha com o poder temporal, pode-se fazer outra leitura dos dados que elas oferecem. Em 1581, teve início não apenas uma nova administração na cúria jesuítica, mas, sobretudo, uma importante mudança na fonte que detinha o poder de ditar regras à atividade missionária e a ela estabelecer novas funções. Assim, podemos considerar que, na década de 1580, os documentos normativos da Companhia de Jesus manifestavam a preocupação de Acquaviva não apenas com os problemas internos da Província do Brasil, mas principalmente com o *modus procedendi* que sua congregação assumiu, no Brasil, para se alinhar aos poderes que ditavam a nova dinâmica da evangelização, condição essencial que essa manobra apresentava para a ordem manter-se viva em um campo missionário em profunda transformação.

Lidas sob este prisma, é bastante evidente que as mudanças na organização e funcionamento das atividades jesuíticas visavam atender aos novos ditames da evangelização e, ao mesmo tempo, manter a posição de proeminência da congregação frente às novas ordens que chegavam à colônia. Considerando que Acquaviva trabalhava para restabelecer a identidade inaciana na Província do Brasil, a lógica seria a cúria jesuítica trabalhar para fazer das casas e dos colégios centros de formação dos novos jesuítas, como rezava as *Constituições*. Como vimos, de fato foi durante o generalato de Acquaviva que os colégios da colônia fortaleceram suas atividades docentes para melhorar a formação de seus missionários. Agindo nesse sentido, o Geral ordenou que os Reitores dos colégios da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro fossem

¹⁶¹ BoP/BNC, f. 36. A ordem foi dada por Acquaviva aos padres da Província do Brasil em 1610.

eleitos não mais pela Província do Brasil, mas pela cúria em Roma; e que padres seculares fossem retirados dos colégios porque “sem saberem nem ainda Latim suficientemente” neles estavam lecionando.¹⁶²

As demais funções que as casas e os colégios assumiram durante a União Ibérica dão mostra de que, na mesma medida em que se apresentaram como a peça-chave do restabelecimento da identidade inaciana, também se revelaram como centros executores da política Habsburgo no Brasil. Se a estratégia era ocupar a terra para protegê-la e dela fazer um cinturão de defesa da grande colônia americana produtora de metais preciosos, a atuação das casas e dos colégios na assistência aos colonos contribuía para a efetiva permanência dos ibéricos no Novo Mundo.

Por isso, talvez a função mais significativa assumida pelas casas e colégios no sentido de executar a política ultramarina da Coroa espanhola tenha sido a de se portarem como centros ordenadores das expedições de reconhecimento e “pacificação”. Embora elas não tenham ocorrido apenas durante a administração Habsburgo, a forma sistematizada com que ocorreram e o incentivo da Coroa espanhola demonstravam a importância das empreitadas. A necessidade de frear as investidas estrangeiras ao Norte e Nordeste, e de integrar os domínios espanhóis e lusos ao Sul, fizeram com que as campanhas se tornassem um elemento chave da integração do Brasil ao império espanhol. Para os Filipes, somente “não (...) havendo os Religiosos da Companhia e em sua falta”¹⁶³ é que outros padres regulares e seculares poderiam atuar nas “doutrinas dos índios” das terras em processo de conquista. Essa predileção fez com que as expedições se tornassem uma atividade prioritária da Companhia de Jesus. Justamente por isso, elas exigiram a realização de importantes mudanças na organização e funcionamento da atividade missionária no Brasil, que se materializaram na atribuição de novas funções às casas e aos colégios (e, veremos, também aos aldeamentos) jesuíticos.

Além de organizar e financiar as missões rurais e as missões regionais, extensão da atividade assistencial aos colonos e aos ameríndios, os colégios subsidiaram as campanhas que ajudaram a transformar os limites territoriais e as bases econômicas da colônia. Lembremos, as expedições de reconhecimento e ocupação do Extremo Sul da

¹⁶² *BoP/BNC*, f. 37v. As ordens datam, respectivamente, de 1609 e 1612, e estão contidas em *BoP/BNC*, f. 35v e f. 37v. Nesta última, o Geral orientou o Provincial do Brasil a tomar medidas necessárias para se retirar um padre secular da cadeira de Artes do colégio da Bahia.

¹⁶³ FILIPE III. Para o Governador e Capitão Geral do Brasil. Madri, 23 de março de 1619. Documento LXV. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, p. 106.

América foram organizadas do colégio do Rio de Janeiro, enquanto as do Norte e Nordeste da colônia saíram dos colégios de Olinda e Salvador.

Essa interpretação sobre o papel realizado pelos colégios jesuíticos está em harmonia com o entendimento de Arthur Barcelos. Em *O mergulho no Seculum*, o historiador concluiu que os colégios, assim como as reduções, desempenharam um papel fundamental na organização das expedições de exploração e conquista da porção espanhola do continente americano. Esses organismos, então, foram usados como instrumentos-chave da estratégia de ocupação e organização do espaço americano.¹⁶⁴

A diferença entre sua análise e a nossa já foi explicada. Barcelos entende que as estratégias de ocupação territorial foram criadas e executadas pela ordem inaciana, e nelas os colégios e as reduções funcionavam como peças-chave de uma expansão que decorria do novo conceito de vida religiosa estabelecido por Inácio de Loyola à sua congregação. Nesse caso, a identidade missionária da Companhia de Jesus, para o historiador, teve um profundo impacto na definição do Império espanhol.¹⁶⁵

Barcelos tem razão em entender o papel dos colégios e das reduções na expansão da Companhia de Jesus na América espanhola porque lá, diferente do que ocorreu no Brasil dos Filipes, as expedições de reconhecimento promoveram uma significativa ampliação das missões. No Brasil, em contrapartida, embora as casas e os colégios tenham também desempenharam um papel fundamental na execução das expedições de reconhecimento territorial, essas não promoveram a expansão da congregação na Terra de Santa Cruz. Em 1626, Antônio Vieira apresentou um quadro que pouco se alterou até o fim da União Ibérica: a ordem contava com os mesmos três colégios já existentes em 1580 (Olinda, Salvador e Rio de Janeiro); com seis casas (apenas foi criada a do Maranhão, onde residiam quatro padres) e com 120 padres (em 1580 havia 137).¹⁶⁶

Se compararmos também os locais onde os inacianos conseguiram criar missões perenes, percebemos que ocorreu apenas a dispersão da ordem, e não a sua expansão. A tentativa de se estabelecerem no Sul não foi bem sucedida por conta das investidas dos salteadores de indígenas da capitania de São Vicente. Os padres conseguiram apenas manter, com certa dificuldade, os aldeamentos da Lagoa dos Patos, de Laguna e do Caibi, que eram visitados pelos missionários do colégio do Rio de Janeiro com certa regularidade. Do mesmo modo, os ataques promovidos aos aldeamentos por franceses,

¹⁶⁴ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, pp. 97-173.

¹⁶⁵ *id. ibid.*, pp. 97-173.

¹⁶⁶ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 77.

holandeses e grupos indígenas hostis não permitiu a completa instalação de missões em Minas Gerais, Paraíba, Rio Grande e Ceará. Em alguns desses locais, os jesuítas também perderam campo para outras ordens religiosas que passaram a atuar, a mando da Coroa espanhola, nas vilas e fortalezas pacificadas pelos inacianos. Assim, a Companhia de Jesus continuou com missões perenes nas capitanias onde já estavam instalados em 1580.

5.2. AS ALDEIAS JESUÍTICAS: A PONTA-DE-LANÇA DAS MISSÕES E DO IMPÉRIO

A dispersão em contrapartida à expansão da Companhia de Jesus não é apenas um dado geográfico da missionação jesuítica no Brasil durante o período da União Ibérica. A ação dos contrabandistas e dos salteadores ao Sul, as investidas dos estrangeiros ao Norte e Nordeste e a hostilidade indígena em toda a colônia não permitiram que muitas missões jesuíticas se estabelecessem. Porém, as expedições de reconhecimento territorial e de “pacificação” contribuíram para que a zona de conquista e colonização do Brasil fosse significativamente ampliada.

Diferentemente do que ocorreu na América espanhola, onde as expedições jesuíticas possibilitaram a ampliação da porção americana da Espanha e a expansão da atividade missionária da própria Companhia de Jesus, no Brasil promoveu apenas uma dispersão, que é um indicativo de que havia um elemento de fundamental importância à manutenção dos novos papéis que a evangelização assumia no interior da política ultramarina da Casa de Habsburgo: os aldeamentos.

Desde o início, as Aldeias constituíram a principal área de atuação dos missionários. Conforme foi discutido, no período de privilégio na evangelização, os aldeamentos nasceram como espaço de controle de condutas dos catecúmenos e dos índios cristãos, fosse para afastá-los da influência dos pajés, dos caráibas e dos colonos ou mesmo para controlar a “inconstância” dos indígenas. Esses eram os “males da terra” que, na ótica dos jesuítas, precisavam ser eliminados para tornar possível a vinha do Cristo em terras brasileiras.¹⁶⁷

Tão logo foram criadas as primeiras Aldeias em 1549, Manoel da Nóbrega passou a defender que os jesuítas deveriam ter o governo temporal dos índios aldeados

¹⁶⁷ Referimo-nos ao debate feito a este respeito no Capítulo 2.

para evitar tanto a fuga dos catecúmenos quanto os salteamentos, já recorrentes naquela época. Isso porque não havia uma legislação específica que permitisse aos missionários punirem os indígenas que viviam nos aldeamentos ou mesmo protegê-los da ação dos salteadores. No máximo, os padres contavam com o apoio das autoridades régias que trabalhavam, ainda, para implementar as novas regras jurídico-administrativas do Governo-Geral no Brasil. Pelas especificidades desse modelo governativo, os inacianos gozavam de uma estreita relação de solidariedade com os Governadores-Gerais, que também recebiam funções eclesiásticas para o desenvolvimento da evangelização e aplicavam a justiça a favor da conversão do gentio. Tanto é que, já no início das atividades missionárias, Nóbrega teceu elogios à conduta de Tomé de Sousa, ao seu Ouvidor Geral e ao Provedor-mór da Fazenda. O Governador, disse o clérigo, “eu o tenho por tão virtuoso e entende tão bem o espírito da Companhia que lhe falta pouco para ser della”.¹⁶⁸ O mesmo foi dito sobre D. Duarte e Mem de Sá, que demonstraram o mesmo zelo e virtude na subjugação dos índios da Bahia. Este último, segundo Nóbrega, era abençoado tanto por evitar a implantação da heresia da Alemanha e as de Calvino trazidas pelos franceses quanto por trabalhar pela eliminação de todos os vícios e pecados cometidos por índios e colonos na Bahia.¹⁶⁹

Como vimos, naquele momento de colonização incipiente, a punição dos crimes de fé e civis não era um recurso de conversão forçada ou de eliminação de indivíduos ou grupos que apresentavam risco ao trabalho apostólico. O reduzido contingente do poder temporal na colônia fazia com que os inacianos usassem o castigo público como forma de instituir o medo. No entanto, os padres entendiam que as práticas punitivas ainda não eram eficientes para coibir a instabilidade decorrente das ações dos portugueses e dos “feiticeiros”, principalmente quando estes incitavam os indígenas a desobedecerem aos jesuítas e a guerrearem entre si ou contra o poder temporal. Além disso, os missionários alegavam uma grande dificuldade em submeter os portugueses às penas do Direito porque a punição destes dependia de testemunhas brancas e o clero secular e demais colonos costumavam não contribuir com a delação dos seus pares.¹⁷⁰

A impunidade dos colonos foi apontada como a causa do clima de tensão entre os nativos e os portugueses. O quadro se agravou de tal modo que nos primeiros anos da

¹⁶⁸ NÓBREGA, M. da. Para o Padre Provincial de Portugal (1552). In: _____. *op. cit.*, p. 131.

¹⁶⁹ Ver NÓBREGA, M. da. Ao Padre Mestre Simão (1549). In: _____. *op. cit.*, p. 87; NÓBREGA, M. da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558. In: LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*... p. 81; e NÓBREGA, M. da. Ao Infante Cardeal [D. Henrique] (1560). In: _____. *op. cit.*, pp. 221-226.

¹⁷⁰ Ver NÓBREGA, M. da. A Thomé de Sousa (1559). In: _____. *op. cit.*, pp. 191-219.

década de 1550 estouraram violentas revoltas ameríndias que colocaram em risco a integridade física dos missionários e das autoridades régias na Bahia. Esses episódios foram usados como argumentos pelos inácianos no convencimento da cúria romana e jesuítica de que era necessário subjugar os nativos. Nóbrega chegou a comentar com Inácio de Loyola que nas terras dos espanhóis os índios eram tidos como “o mais maduro fruto para se colher”¹⁷¹ pelo fato dos colonos terem o poder temporal dos ameríndios. Em 1550, o padre lembrou o Provincial de Portugal que seria necessário existir um “protetor dos índios”, isto é, indivíduo que teria um cargo remunerado para castigar os malfeitores que viviam nas Aldeias, bem como defender os que fossem de paz. Seria, então, a criação de um posto semelhante à dos “pais dos cristãos” que atuavam nas fortalezas portuguesas na África e na Ásia. Na verdade, o Superior da Missão do Brasil queria formalizar algumas práticas já correntes nas primeiras experiências de aldeamento, pois comentou que em Porto Seguro havia separado os nativos batizados dos demais catecúmenos e que havia ordenado que Diogo Álvares cuidasse dos índios cristãos “como pae e governador”.¹⁷²

Antes de obter uma resposta de Roma ou de Lisboa, a intensificação dos salteamentos agravou a tensão na colônia. A violenta guerra que os índios da Bahia levantaram contra os portugueses em 1556 fez com que Nóbrega pedisse enfaticamente que os índios fossem sujeitados para que vivessem segundo a lei natural. Os nativos, segundo o padre, matavam e comiam os cristãos barbaramente e tomavam muitas naus e fazendas; e apesar de o rei ter enviado Governador e justiça a terra, a brutalidade com que os índios atacavam causava medo entre os colonos que, ao buscarem refúgio nas fortalezas, não desenvolviam suas atividades, conseqüentemente, a capitania.

O incômodo do padre com a situação de desordem que a reação indígena havia causado refletiu no teor de sua sugestão:

se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual conhecendo a seu criador e vassalagem a S. A. e obediência aos cristãos e todos viveriam melhor e abastados e S. A. teria grossas rendas nestas terras. (...) Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado (...). Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra.¹⁷³

¹⁷¹ NÓBREGA, M. da. A Santo Inácio de Loiola. De S. Vicente, 25 de Março de 1555... p. 58.

¹⁷² NÓBREGA, M. da. Ao Padre Simão Rodrigues (1550)... p. 104.

¹⁷³ NÓBREGA, M. da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... pp. 76-78.

Para Nóbrega, portanto, sujeitar o gentio traria benesses para todos os grupos existentes na terra: para a Companhia, porque poucos missionários teriam controle sobre os índios; para os nativos, porque teriam vida espiritual e seriam escravizados apenas de forma legítima, ou seja, pelo direito de “guerra justa”; para os colonos, que poderiam obter o serviço dos índios sem precisar escravizá-los, mantendo, assim, uma relação pacífica com os nativos; para a Coroa, já que a paz advinda da sujeição favoreceria o desenvolvimento das atividades e, conseqüentemente, renda; e, por fim, para a colônia, pois o exemplo da Bahia teria tamanho “estrondo” que os índios das outras capitanias facilmente se sujeitariam.¹⁷⁴

Os primeiros sinais de proteção jurídica do aldeamento não foram dados pela Santa Sé ou pela cúpula da Companhia de Jesus. Como a maior parte das autoridades régias estava concentrada na Bahia, a subjugação das tribos começou a ser ali ensaiada sob a chancela dos primeiros Governadores-Gerais. Tão logo iniciou seu governo em 1558, Mem de Sá concedeu uma licença para os jesuítas juntarem várias aldeias em uma única povoação a ser controlada pelos padres. Além disso, estabeleceu algumas normas que se materializaram em um Regimento. Nóbrega informa que o documento proibia os índios da capitania de terem mais de uma mulher e de comer carne humana. Além disso, eles deviam pedir licença ao Governador-Geral antes de fazer guerra contra as tribos contrárias; deviam andar vestidos; não podiam consultar seus “feiticeiros”; deviam ficar nas terras repartidas e cedidas a eles para que não mudassem para outras partes, como de costume; e a qualquer desobediência estariam sujeitos às penas das *Ordenações* portuguesas, assim como os portugueses que lhes fizessem algum mal.¹⁷⁵

Mem de Sá complementa que concedeu às Aldeias um estatuto semelhante aos das cidades coloniais: elas deveriam ter tronco e pelourinho e um meirinho para a aplicação da justiça. De acordo com seu “Estatuto da Aldeia”, esse meirinho deveria ser indígena e subordinado aos padres e deveria punir crimes como roubo, brigas, bebedeira, adultério e até ausência não justificada na catequese. Já os crimes tidos como mais graves, como antropofagia e homicídio, deveriam ser julgados por um juiz nomeado pelo próprio Governador-Geral.¹⁷⁶

Inicialmente, a experiência de subjugação ocorreu apenas em três aldeamentos da Bahia, mas foi o suficiente para Nóbrega considerar o êxito da medida: os índios já

¹⁷⁴ NÓBREGA, M. da. Apontamentos de coisas do Brasil. Da Baía, 8 de Maio de 1558... pp. 76-79.

¹⁷⁵ *id. ibid.*, p. 79.

¹⁷⁶ SÁ, M. de. Estatuto da Aldeia de 1558. *ap.* LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Livro II... pp. 245-251.

não saiam da aldeia sem pedir licença e os padres tinham que saber aonde iam para evitar que eles comessem carne humana ou se embebedassem com outras tribos, “e si algum se desmanda, é preso e castigado pelo seu meirinho e o Governador faz delles justiça como de qualquer outro Christão e com maior liberdade”.¹⁷⁷ Tomando como referência o caso baiano, Anchieta considerou que em São Vicente “não ha dúvida, que se acharia muito fruto neles se estivessem juntos, onde se pudessem doutrinar”, já que a experiência mostrava que os índios “aprendem mui depressa a doutrina e rudimentos da Fé, e dão muito fruto, que durará em quanto houver quem os traga a viver naquela sujeição que temos”.¹⁷⁸

Como se observa, a subjugação possibilitou a criação de um espaço de controle efetivo dos jesuítas sobre a conduta dos ameríndios. Há um consenso historiográfico de que, embora a intenção dos inacianos fosse a de proteger os índios da escravização, a redução dos nativos teve resultados funestos para suas culturas. Ao se ensinar a doutrina cristã nesses espaços, ocorreu aquilo que alguns estudiosos chamaram de “aculturação” dos indígenas,¹⁷⁹ “hibridismo cultural”,¹⁸⁰ ou a reconstrução simbólica e prática do mundo, onde a religião era o elemento de tradução utilizada por nativos e missionários.¹⁸¹

Ainda como resultado da subjugação, há a consideração de que a política de aldeamento visava a inserção do silvícola na lide colonizadora. Na catequese, além dos indígenas serem educados para serem cristãos, recebiam valores ibéricos, e um deles era a noção de trabalho.¹⁸² Com esta “aculturação”, os missionários transferiam o controle sobre a terra e sobre o trabalho indígena para o poder temporal, atendendo aos interesses

¹⁷⁷ NÓBREGA, M. da. Aos Padres e Irmãos de Portugal (1559). In: _____. *op. cit.*, p. 179.

¹⁷⁸ As duas citações referem-se a ANCHIETA, J. de. Ao Padre Geral, de S. Vicente, a 1 de Junho de 1560. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 160.

¹⁷⁹ Destacam-se nessa forma de entender a evangelização e o aldeamento COUTO, J. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, pp. 315-320; VAINFAS, R. *Trópico dos pecados...* pp. 17-25; e SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp. 49-51.

¹⁸⁰ Nesta perspectiva de análise, a evangelização é entendida como um meio que originou uma nova e híbrida cultura, que mesclava elementos da cultura europeia e indígena. Ver SOUZA, L. de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, pp. 86-97; e BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 64-93.

¹⁸¹ Sustenta essa tese POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

¹⁸² Deve-se considerar que muitos desses valores eram profundamente orientados pela religiosidade católica. Jorge Couto observa que incutir a noção de trabalho nos ameríndios era uma forma de combater o ócio, entendido pelos missionários como um momento de descuido em que o demônio operava na mente do indivíduo. Ver COUTO, Jorge. *op. cit.*, pp. 317-318.

tanto da Coroa quanto dos colonos: respectivamente, porque podiam utilizar os índios “amansados” nas expedições de combate à ação corsária ou como uma reserva de mão-de-obra livre na agricultura.¹⁸³

Essas, evidentemente, são análises dos *resultados* da redução dos silvícolas em um espaço onde eram articulados os interesses dos homens de fé, de salvar suas almas; dos nativos, de se inserirem em um espaço de “proteção”, negociação e aceitação de novas normas de conduta;¹⁸⁴ e da própria Coroa portuguesa, que tinha à sua disposição os nativos como súditos na lide colonial.

Mas, independentemente destes sentidos *a posteriori* que os aldeamentos ganharam, muito importantes para a compreensão do papel que exerceram na sociedade colonial, interessa ao nosso exame os seus sentidos *a priori*: para os missionários, funcionavam como um espaço voltado à salvação da alma ameríndia. Como bem observou Guilherme Amaral Luz, as ações de Mem de Sá que protegeram o aldeamento foram inspiradas no “direito de guerra justa” teorizado por Francisco de Vitória. O teólogo castelhano dizia que a maior de todas as justificativas da guerra contra os indígenas era para se estabelecer, com eles, a convivência pacífica para, com argumentos, bons exemplos e milagres, e não com a força, convertê-los à fé de Cristo. Nesse caso, para o poder temporal, combater aqueles que ameaçavam a estabilidade e a paz era uma obra de caridade: a salvação da alma ameríndia, entendida como ação recíproca entre a vontade do homem e de Deus. Para os missionários, era uma premissa da conversão, uma vez que permitiria o controle dos costumes e dos hábitos dos indígenas com o rigor que a tarefa exigia.¹⁸⁵

Em parecer análogo, Moacyr Flores considerou que, antes de tudo, “a evangelização nas reduções é um modelo de experiência mística na formação de uma nova cristandade, sem a preocupação de inserir o índio na sociedade dos brancos.

¹⁸³ Têm-se, nesta perspectiva de análise dos aldeamentos, MONTEIRO, J. M. *op. cit.*, pp. 42-44; e SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos...* pp. 45-51. Este último não usa o termo aldeamento, mas “campesinato indígena”.

¹⁸⁴ Moacyr Flores explica que os tupis-guaranis se sujeitavam aos aldeamentos por que os relacionavam com os elementos da sua cosmologia religiosa. O historiador explica que muitas tribos da América consideravam seu espaço sagrado: o plano físico estava interligado com o sobrenatural e, quando o meio natural não lhes dava condições de sobrevivência, buscavam a *Ivy Maray* (Terra sem Mal). Essa, por sua vez, podia ser construída por Monan, o deus da criação, ou por Tupã, o deus da destruição. Assim, muitas tribos acreditavam que o espaço destruído e reconstruído pelos europeus fosse a Terra sem Mal; e os homens brancos, os enviados de Tupã para tal fim. Ver FLORES, M. Deus e o Diabo na fronteira com os gentios. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000, pp. 57-58. Lembremos que os missionários usavam o termo “tupã” para apresentar o deus cristão aos indígenas, o que poderia contribuir para os nativos associarem os aldeamentos com a Terra sem Mal.

¹⁸⁵ LUZ, G. A. A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa. *Estudos Ibero-Americanos/PUCRS*. Edição Especial (Brasil 500 anos), n. 1, 2000, pp. 261-268.

Bastava salvar a alma”.¹⁸⁶ Ou seja, subjugar os ameríndios significava, para os padres, deixar de exercer apenas influência nas aldeias e passar a controlá-las de fato. Este era o ponto de partida para protegê-los não apenas da ação dos colonos, mas de quaisquer outros indivíduos e hábitos que suscitavam a inconstância indígena e que colocava em risco a conversão. Estamos falando daquilo que os missionários viam como os males da terra que impediam a colheita de bons frutos na vinha do Cristo, lógica evangelizadora que os impulsionavam.

Cristina Pompa, em análise dos princípios que motivavam a evangelização jesuítica, resume com maestria a Aldeia como lugar de salvação. A citação é longa, porém fundamental:

Importante notar que a teologia que sustenta a proposta das aldeias se expressa em termos perfeitamente ortodoxos: se é difícil a conversão dos índios, não é posta em discussão a sua humanidade, definitivamente reconhecida pela Bula de 1537. A teoria monogenista, da qual Nóbrega era adepto, faz dos índios os descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé: sua condição ‘bestial’ é fruto da maldição de sua origem e de sua degeneração em virtude da falta de educação. A instituição das aldeias, portanto, é a solução para proceder à necessária educação que conduzirá à conversão. Trata-se da ideia, expressa magistralmente por Acosta, de tornar os índios ‘homens’ (civis) para fazê-los cristãos depois, ideia que acompanhará todo o processo de evangelização no Brasil e será também apropriada por outras ordens (...). E esse trabalho só pode ser realizado em lugares específicos, as aldeias, cidadelas de Deus, onde exercer o ‘bom governo’, a educação dos corpos e das almas, em uma palavra, a redução, no duplo sentido em latim de ‘reducere’: ‘conduzir’ (para a humanidade civil) e ‘retirar’, ‘afastar’ (os índios do convívio com os colonos).

Tal é, a meu ver, o sentido profundo da utopia jesuítica, que não renuncia ao sonho escatológico de construir a ‘Cidade de Deus’. Uma vez que nos *Exercícios* e nas *Constituições* a salvação do ‘próximo’ acompanha a santificação pessoal, não se tratava de uma questão de pouca importância: as aldeias constituíam a única possibilidade, ou único lugar, de realização do ideal jesuítico no Brasil, mediante um esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa da Colônia.¹⁸⁷

Por ser o ideal salvífico partilhado também por homens leigos comprometidos com a política ultramarina portuguesa no Brasil, a proteção que as autoridades régias concederam aos aldeamentos contribuiu significativamente para o florescimento desse organismo evangelizador. Na década de 1560, eles se transfiguraram como o principal meio de expansão da atividade missionária. À medida que as casas jesuíticas se desenvolviam, expedições eram organizadas com o fim de se criar novos aldeamentos no interior do continente ou no litoral. Em muitas capitanias, eram eles que assinalavam a presença de um núcleo de colonização, como em São Vicente e no Rio de Janeiro,

¹⁸⁶ FLORES, Moacyr. *op. cit.*, p. 67.

¹⁸⁷ POMPA, C. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 64, novembro 2002, p. 90.

onde as aldeias jesuíticas se desenvolveram a tal ponto que se transformaram em importantes vilas e onde surgiram, também, novas casas ou colégios.¹⁸⁸

Conforme crescia o número de Aldeias, intensificava-se a relação de conflito entre os jesuítas e os colonos, por uma série de razões: o aldeamento colocava sérios impedimentos ao desenvolvimento de atividades econômicas, principalmente ao comércio de escravos; muitos colonos passaram a reclamar as terras “abandonadas” pelos indígenas que saíam de suas aldeias para viver nas aldeias jesuíticas; e, agravando o quadro, tanto a investida dos colonos contra as tribos tidas como “bárbaras” quanto a presença de franceses e ingleses no litoral desencadeou a reação violenta dos silvícolas à colonização lusa em diferentes partes da colônia. O estado de tensão daí gerado levou muitos indígenas a buscarem abrigo nos aldeamentos. Não tardou, então, para os colonos saltearem-nos alegando o “resgate” de seus índios escravos, mesmo argumento usado para justificar as expedições de captura de “índios do sertão”.¹⁸⁹

O agravamento da crise reacendeu o debate sobre a administração dos indígenas, que logo ressoou em Portugal. Ao receber as denúncias dos jesuítas e as justificativas dos colonos, D. Sebastião escreveu a Mem de Sá para dizer que tinha sido “informado que geralmente nessas partes se fazem captivos injustos, e correm os resgates com titulo de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem, que são as causas com que as taes vendas podiam ser licitas”.¹⁹⁰ Porém, ele estava ciente de que os nativos era facilmente enganados “por ser gente Barbara e ignorante”.¹⁹¹

Recobrando que o desenvolvimento das obras temporais muitas vezes era impedido por Deus pelo pouco zelo das espirituais, o monarca orientou o Governador Geral a se reunir com o bispo da Bahia, o Ouvidor Geral, o Provincial da Companhia de Jesus e com os padres Ignácio de Azevedo e Manoel da Nóbrega para que estudassem um “modo que se pôde e deve ter para se atalhar aos taes resgates e captivos, e me

¹⁸⁸ São Paulo e São Pedro da Aldeia são exemplos de cidades que nasceram ao redor dos aldeamentos. As Aldeias erguidas ao redor de povoações ou de fortes já existentes também contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento de importantes núcleos urbanos da colônia, tais como Rio de Janeiro, Santos, Olinda e Salvador. Ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 114-129.

¹⁸⁹ Ver ANCHIETA, J. de. Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584). In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 359-373. Inicialmente, o “resgate” significava a compra, nas aldeias, de índios adversários que haviam sido capturados em guerras intertribais. Esses, evidentemente, passavam para a categoria de “índios escravos” depois de serem adquiridos. Com o tempo, o termo ganhou outra roupagem, como vimos. Sobre a questão ver PERRONE-MOISÉS, B. *op. cit.*, pp. 127-128. Sobre a ideia de subjugação que levou à criação dos aldeamentos no Brasil ver SABEH, L. A. *Colonização salvífica...* pp. 114-129.

¹⁹⁰ SEBASTIÃO, D. *Carta Del-Rei a Mem de Sá*. s/d. ap. VARNHAGEN, F. A. de (1816-1878). *Historia Geral do Brazil...* Tomo Primeiro. Madri: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, p. 259.

¹⁹¹ *id. ibid.*, p. 259.

escrevaes miudamente como correm, e as desordens que nelles ha, e o remédio que pode haver para se atalhar e os taes injustos captiveiros se evitarem”.¹⁹²

A resposta foi imediata. Porque havia “muitos Índios mal resgatados e salteados, a quem o senhor governador pola obrigação que tem de conservar e defender em justiça”,¹⁹³ as autoridades régias ordenaram, em 1566, que a justiça secular não devesse entregar os índios reclamados pelos colonos sem antes ser feita minuciosa investigação. O documento, entretanto, simplificava a devolução de índios refugiados: bastava uma simples confissão do nativo de que ele era cativo antes da fuga e ele seria devolvido ao seu senhor sem a necessidade de investigação. Ainda, caso algum índio aldeado desejasse trabalhar para os portugueses, principalmente para prestar serviços domésticos, poderia ir sem impedimento algum, mas não poderia ser levado a força. Ficou ordenado, também, que devesse ser nomeado um Procurador dos Índios. Este deveria receber salário e garantir que os índios aldeados tivessem a devida assistência religiosa dos missionários, assim como os índios devolvidos para os colonos.¹⁹⁴

Atendendo aos anseios dos inacianos, D. Sebastião também promulgou, em 1570, uma lei que proibia definitivamente o “resgate”. Ela declarava livres todos os índios aldeados e proibia o aprisionamento de “índios do sertão” que não fosse feito em caráter de “guerra justa”. Seguida a essa medida, Mem de Sá promulgou, um ano depois, uma resolução que devolvia terras de aldeias e de aldeamentos invadidos por colonos, muitos deles recém-chegados ao Brasil. Além da devolução, ela previa também o pagamento de multa e a perda dos investimentos feitos pelos colonos na terra quando da ocupação.¹⁹⁵

Vendo na posição da Coroa e das autoridades coloniais um aumento do poder dos jesuítas, os colonos novamente reagiram, fato que ressoou na cúria jesuítica e na corte portuguesa. Em 1572, o então Geral da Companhia de Jesus, padre Francisco de Borja, argumentou que a ausência de um estatuto que previa os crimes e as respectivas

¹⁹² SEBASTIÃO, D. *Carta Del-Rei a Mem de Sá*. s/d. ap. VARNHAGEN, F. A. de (1816-1878). *Historia Geral do Brazil...* Tomo Primeiro. Madri: Imprensa da V. de Dominguez, 1854, p. 259.

¹⁹³ SÁ, M. de; FRAGOSO, B. Ordens de 30 de julho de 1566. ap. ANCHIETA, J. de. Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584)... p. 368. Anchieta reproduziu esse e outros documentos relativos aos aldeamentos, segundo ele, com a permissão do Governador-Geral e do bispo da Bahia, na ocasião Braz Fragoso. Afrânio Peixoto, organizador de *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*, contou com o apoio dos pesquisadores do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro para atestar a veracidade desses documentos. Ver PEIXOTO, A. Nota preliminar. In: ANCHIETA, J. de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*... pp. 17-23.

¹⁹⁴ SÁ, M. de; FRAGOSO, B. Ordens de 30 de julho de 1566. ap. ANCHIETA, J. de. Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584)... pp. 368-370.

¹⁹⁵ SEBASTIÃO, D. Lei de 20 de março de 1570. ap. MONTEIRO, J. M. *op. cit.*, pp. 41-42.

penas e a consequente intromissão dos missionários na aplicação da justiça nas Aldeias era causa de escândalos. Por isso, proibiu os inacianos de terem o governo temporal dos indígenas para evitar maiores conflitos, o que implicava na extinção do cargo de meirinho.¹⁹⁶ Dois anos depois, D. Sebastião promulgou uma nova lei que revogava alguns pontos da lei de 1570: ela reinstituiu o “resgate”, ou seja, considerava escravo o índio capturado pelos próprios indígenas em guerras intertribais e aqueles resgatados ou comprados pelos colonos; e permitia a escravização dos ameríndios maiores de 21 anos que vendiam a si mesmos.¹⁹⁷

As duas medidas deixaram os aldeamentos bastante vulneráveis. A ausência da figura do meirinho abria precedentes para que os capitães-gerais, com a licença dos Governadores-Gerais, administrassem os aldeamentos ao sabor de seus interesses. Na ausência de um meirinho, os capitães tinham o poder de nomear um juiz. Caso não houvesse um, qualquer homem português poderia ser indicado para julgar os casos relativos aos aldeamentos. Entretanto, muitos desses capitães estavam à frente do tráfico de escravos, principalmente em São Vicente, onde o comércio de indígenas era a base da economia local.¹⁹⁸

União Ibérica: um ponto de confluência do aldeamento

Os reflexos da lei de 1574 se fizeram sentir de modo mais acentuado nos primeiros anos da União Ibérica. John Manuel Monteiro explica que entre 1580 e 1590, os bandeirantes deixaram de estabelecer uma relação de trocas e permutas com os silvícolas e passaram a usar a força para integrá-los à lide colonial como peça da economia mercantilista, nem que da dominação forçada resultasse a desintegração das sociedades tribais. São desse período, lembra o historiador, as mais graves “guerras justas” decorrente da reação violenta dos ameríndios à dominação. Em todas as capitanias se assistiu a graves conflitos que resultaram ou no esvaziamento de muitos aldeamentos ou no abandono de algumas missões jesuíticas.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Livro II... pp. 287-298.

¹⁹⁷ SEBASTIÃO, D. Treslados dos capítulos da carta de sua alteza (1574). *ap.* ANCHIETA, J. de. *Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584)*... pp. 374-375.

¹⁹⁸ Ver BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*... pp. 17-54; e MONTEIRO, J. M. *op. cit.*, pp. 42-56.

¹⁹⁹ MONTEIRO, J. M. *op. cit.*, pp. 42-56. Esse quadro de tensão entre os colonos e os ameríndios também é discutido em CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 123-129.

O quadro de violência e tensão social nascidos da discussão sobre a Aldeia certamente eram impedimentos para Filipe II implementar os elementos religiosos de sua política ultramarina no Brasil. Enquanto núcleo evangelizador, os aldeamentos da colônia eram idênticos às chamadas *reducciones*, organismos que nasceram na América espanhola a partir da publicação das *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* em 1573. O próprio nome do documento deixava explícita a política que norteava a criação de *pueblos* – a célula que deu origem às reduções – como um instrumento tanto de conquista territorial quanto de integração pacífica dos indígenas à lide colonial.

Desde a chegada à América, os espanhóis usaram a violência para integrar o silvícola à lide colonial. A necessidade apontada pelos colonos de usar a força de trabalho do ameríndio para o desenvolvimento da colônia levou as autoridades régias a orientar, já em 1502, o agrupamento dos indígenas para que eles pudessem ser “domesticados”. Em seguida, como vimos, o *repartimiento* deu origem à *encomienda*, regime de relação de trabalho que garantia o uso da mão-de-obra indígena desde que os *encomenderos* promovessem a cristianização dos índios sob sua tutela. Na prática, entretanto, eles eram explorados, em geral, até a invalidez ou mesmo à morte.²⁰⁰

Essa relação começou a ser alterada com a chegada das ordens religiosas na década de 1520. Os franciscanos, assim como os dominicanos e os agostinianos, se opuseram ao regime de *encomienda* como forma de conversão dos ameríndios e passaram a denunciar com veemência a violência praticada contra os nativos da América hispânica. O esforço de missionários como Bartolomé de Las Casas levou a Igreja Católica a intervir na relação dos ibéricos com os povos americanos, porque a conquista do Novo Mundo se dava também sob a égide da propagação do cristianismo e, aliás, era consentida e até protegida da concorrência europeia pelo Patronato Régio, tanto que o papa Paulo III reconheceu a liberdade dos ameríndios e proibiu sua escravização.²⁰¹

²⁰⁰ Sobre as diferentes formas de violência praticadas contra o ameríndio na conquista e colonização da América espanhola ver BELTRÁN, H. J. A. *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*. Cidade do México: CIESA, 1984, pp. 41-44; e FLORESCANO, E. A conquista e a transformação da memória indígena. In: BONILLA, H. (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006, pp. 67-101. Sobre o regime de *encomienda* ver ELLIOTT, J. H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII... pp. 300-306.

²⁰¹ Ver, na íntegra, LAS CASAS, F. B. de (1474-1566). *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Tradução de Júlio Henriques. 2 ed. Lisboa: Antígona, 1997; e PAULO III. *O Breve Pastorale Officium*, dirigido ao cardeal Tavera, reconhece a liberdade dos índios que devem ser convertidos com pregações e exemplos, e excomunga seus escravizadores. Dada em Roma, junto a S. Pedro, sob o anel do Pescador, em 29 de maio do ano de 1537, 3º do Nosso Pontificado. In: SUESS, P. (coord.). *op. cit.*, pp. 268-269. É

A base da exploração do Novo Mundo era a concessão de títulos e benefícios aos colonos para minimizar os gastos da Coroa. Quando o clero regular passou a denunciar a violência praticada contra os ameríndios, as atividades de mineração e a agricultura de subsistência estavam em franco desenvolvimento, e retirar aquela força de trabalho da empresa ultramarina já não era mais uma possibilidade. Mesmo porque, a intervenção no fornecimento de mão-de-obra poderia comprometer a manutenção da colônia americana. A partir de então, a Coroa espanhola criou mecanismos para garantir a proteção dos povos americanos e, ao mesmo tempo, viabilizar sua participação na lide colonial. Em 1538, por exemplo, foram criadas as primeiras *Ordenanzas* que previam a concentração dos indígenas em *pueblos* que teriam a administração feita pelos *cabildos*, ou seja, nos mesmos moldes das vilas e cidades coloniais.²⁰²

Mas, o documento de 1538 não previa regras para a resolução de problemas nasceriam com a formação de *pueblos* indígenas, tal como a indisposição dos nativos de viverem nesses espaços e até mesmo a reação violenta à subjugação. Por conta disso e das necessidades de seu governo, Filipe II publicou as *Ordenanzas de descubrimiento* em 1573. Na análise da criação desta lei, Charles Boxer entendeu que o monarca passou a responsabilidade de estabelecer fronteiras às ordens religiosas porque precisava aplicar os recursos gastos com exércitos de conquista e exploração da América em campanhas militares no Mediterrâneo, Itália e Flandres.²⁰³ Já Hilda Béltran deixou subentendido que a lei nasceu para corrigir as leis anteriores que não conseguiram promover a integração pacífica do ameríndio à sociedade colonial.²⁰⁴

Esses olhares se complementam e dão mostra da dimensão da política ultramarina de Filipe II expressa no documento. A integração violenta do silvícola se mostrava contraproducente à empresa ultramarina e a disposição das ordens religiosas de atuar entre os povos americanos apresentava-se como uma boa saída para o emprego dos escassos recursos materiais e humanos na conquista dos domínios espanhóis na América.

As *Ordenanzas de descubrimiento*, por isso mesmo, visavam tanto estimular a conquista territorial quanto promover a integração pacífica dos indígenas à lide colonial,

do mesmo ano a conhecida Bula *Sublimis Deus* que novamente declarou os índios livres e sua escravização proibida. Ver PAULO III. A Bula *Sublimis Deus* declara os índios livres e capazes para a fé cristã, proíbe sua redução à escravidão e insiste em sua conversão através da palavra de Deus e do bom exemplo. Dada em Roma, junto a S. Pedro, em 2 de junho do ano de 1537 da Encarnação do Senhor, 3º de Nosso Pontificado. In: SUESS, P. (coord.). *op. cit.*, pp. 273-275.

²⁰² Ver BELTRÁN, H. J. A. *op. cit.*, pp. 43-44.

²⁰³ BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica...* pp. 91-97.

²⁰⁴ BELTRÁN, H. J. A. *op. cit.*, pp. 41-44.

e o modelo adotado por Filipe II para a empreitada foi a adaptação de um já existente: a fundação de *pueblos*. Gravitando na órbita de sua imagem como “Rei Católico”, mas principalmente no estímulo e proteção das povoações indígenas como peça-chave de sua política ultramarina, Filipe II decretou que

havendo frades e religiosos das ordens que se permitem passar para as Índias com o desejo de se empregar em servir ao nosso Senhor quizerem ir a descobrir terras e publicar nelas o santo evangelho antes a eles do que aos outros se encarregue o descobrimento e seja outorgada licença para isto e sejam favorecidos e providenciados de tudo o que for necessário para tão santa obra aos nossos custos.²⁰⁵

O monarca também ordenou os Governadores de Província a identificarem todos os grupos indígenas existentes em suas terras e a ter bom trato com eles. A orientação era para que tecessem aliança com nativos antes de juntá-los. Em seguida, indicariam a tribo aos missionários para que, obedecendo aos princípios teológicos da salvação católica, “os persuadam para que de sua própria vontade deixem aquilo que é contrário à nossa santa fé católica e doutrina evangélica”.²⁰⁶ A ordem era para que se criassem núcleos urbanos com índios passíveis de conversão, “pois este é o principal fim para que mandamos fazer os novos descobrimentos e povoações”.²⁰⁷ A finalidade dessa conversão?

Estando a terra em paz e os senhores e nativos dela reduzidos a nossa obediência o governador com o seu consentimento tente de reparti-la entre os moradores para que cada um deles se encarregue dos indígenas de sua repartição de defendê-los e amparar e fornecer ministro que lhes ensine a doutrina cristã e administrem os sacramentos e lhes ensine a viver em polícia e façam com eles tudo ao que estão obrigados a fazer os *encomenderos* com os indígenas da sua repartição segundo o disposto no título que disto se refere.²⁰⁸

Como se observa, o documento de 1573 fazia da atividade missionária um instrumento colonizador baseado na fundação de núcleos urbanos. Arthur Barcelos explica que essa era uma prática corrente desde o início do século XVI. Ela havia sido utilizada na exploração e conquista da Região Platina, mas inicialmente o projeto teve pouco sucesso porque a Coroa colocou a empreitada a cargo de colonos que não tinham recursos suficientes para levá-la a cabo. Além disso, não havia ainda uma infraestrutura

²⁰⁵ FILIPE II. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia... p. 492. Tradução nossa.

²⁰⁶ *id. ibid.*, pp. 506-507. Tradução nossa.

²⁰⁷ *id. ibid.*, p. 494. Tradução nossa.

²⁰⁸ *id. ibid.*, p. 508. Tradução e grifo nossos.

que interligasse as povoações recém-construídas com os centros administrativos do Peru e do México; e os grupos indígenas se mostravam hostis à presença do invasor europeu.

No parecer do historiador, portanto, os *pueblos* indígenas seriam um prolongamento dessa política de ocupação territorial, com a diferença que passou a ser executada pelas ordens religiosas. Os franciscanos já haviam defendido a ideia de que era necessário segregar os indígenas dos espanhóis para se preservar sua pureza, mas a proposta ficou no âmbito do debate porque dependia da interferência da Coroa espanhola em um ponto central da exploração do Novo Mundo, que era o fornecimento de mão-de-obra. Por outro lado, os jesuítas da Província do Brasil já haviam ensaiado os primeiros modelos de aldeamento, o que de certo modo deu aos jesuítas da Assistência da Espanha uma relativa vantagem na criação dos *pueblos*.²⁰⁹

De acordo com Barcelos, entre os primeiros *pueblos* controlados pelos jesuítas espanhóis estava o da cidade de Juli. Ele havia sido criado pelos dominicanos, que já tinham convento na Província de Chucuito, mas em 1577 a Coroa espanhola transferiu sua administração aos inacianos. Mais tarde, no início do século XVII, os jesuítas passaram a usar os colégios de Assunção, Córdoba e Buenos Aires para organizar expedições de reconhecimento da Região Platina. Em duplas, os padres faziam um levantamento da geografia da região e identificavam os grupos indígenas ali existentes, suas estruturas de poder e formas de organização social. Em seguida, escolhiam a aldeia principal e estabeleciam relações com suas lideranças. Quando conseguiam a conversão dos caciques, erguiam uma capela e uma cruz e, com a ajuda da tribo, atraíam os indígenas das aldeias da região para viverem na povoação.²¹⁰

Barcelos explica que o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, que liderou a maior parte dessas expedições, ao que tudo indica foi o primeiro missionário a usar o termo *reducción* para se referir aos *pueblos* indígenas criados pela Companhia de Jesus na América espanhola. Desde que o empregou, ele virou sinônimo de *pueblo* e passou a ser recorrente na documentação jesuítica. De acordo com o historiador, a redução nascia

²⁰⁹ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, pp. 117-173. Há um detalhe importante na análise do historiador sobre a origem das reduções. Ele considerou que os *pueblos* “não partiram diretamente de uma ação da administração espanhola, mas sim através da iniciativa evangelizadora das ordens religiosas católicas” (p. 145). Essa sua consideração talvez tenha decorrido do fato dele não ter tido acesso às *Ordenanzas de descubrimiento*, porque sua análise foi feita a partir dos dados oferecidos pela historiografia que até cita o documento, mas talvez não tenha oferecido elementos necessários à compreensão do papel que ele desempenhou na criação das reduções. Evidentemente, isso não desmerece seu exame, que nos é caro, mas o documento de 1573 demonstra que a criação dos *pueblos* indígenas não só foi uma iniciativa da Coroa espanhola como sustentava a política ultramarina de Filipe II na América.

²¹⁰ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, pp. 120-121 e pp. 140-173.

quando a cruz era erguida na aldeia. A partir desse momento, os padres impunham um novo ritmo de trabalho e de sociabilidade aos ameríndios e se esforçavam para configurar a aldeia a partir da lógica da urbanização e da civilização, porque “os jesuítas congregavam os guaranis em nome da Coroa espanhola. A perspectiva era de constituição de *cabildos* indígenas e da institucionalização dos povoados”.²¹¹

Como vimos, as expedições de reconhecimento da América espanhola tinham as mesmas características daquelas realizadas no Brasil, bem como na África e na Ásia. Já as formas de criação das reduções, como veremos, eram idênticas às praticadas na criação dos aldeamentos no Brasil dos Filipes. Ademais, formar as povoações e institucionalizá-la era uma determinação das *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, que indicava também a necessidade do clero regular transferir a tutela do *pueblo* ao poder temporal quando ele estivesse estável. Feito isso, os missionários deveriam trabalhar na criação de novos povoados.²¹²

E era exatamente o que acontecia na prática. Conforme indicação de Barcelos, quando uma redução alcançava estabilidade política, ela era transferida para as autoridades régias. Seu estatuto jurídico era semelhante ao dos povoados de colonos, mas sua administração e policiamento ficavam a cargo de um *cabildo* indígena. Já a assistência religiosa passava a ser de responsabilidade do clero secular. No momento em que o *pueblo* era transferido ao poder secular, ele passava a integrar as dioceses e paróquias. Transformava-se, então, em uma *Doctrina*, que era visitada pelos padres seculares com certa regularidade para a realização de missas e aplicação de sacramentos. O historiador lembra que os *pueblos* foram criados em praticamente toda a América espanhola: no Vice-Reino do Peru, na Capitania-Geral do Chile e nas demais regiões que mais tarde formaram o Vice-Reino do Rio da Prata. As experiências mais bem sucedidas ocorreram no Extremo Sul americano, justamente nos locais onde foram realizadas expedições jesuíticas de reconhecimento e ocupação nos atuais territórios do Paraguai, Argentina e Uruguai, além dos estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Paraná e Mato Grosso do Sul.²¹³

²¹¹ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, p. 159.

²¹² FILIPE II. *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia... pp. 489-518.

²¹³ BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, pp. 123-173.

Os velhos problemas e os novos sentidos da Aldeia no Brasil dos Filipes

As reduções jesuíticas se mostraram ferramentas eficientes de conquista e ocupação territorial na América espanhola desde a promulgação das *Ordenanzas de descubrimiento*. Assim, para fazer dos aldeamentos do Brasil um instrumento para implementar sua política ultramarina no Brasil, bastava Filipe II alinhar seu estatuto jurídico ao da *reducción*, tendo em vista que esses organismos se diferenciavam dos aldeamentos apenas nesse aspecto. Nos *pueblos*, os missionários não tinham o governo temporal dos indígenas, apenas o espiritual. No entanto, a ordem de Filipe II era para que “nos lugares em que estiverem os pregadores do evangelho para pacificar os índios e lhes converter e lhes trazer pacificamente não se permita que entrem outras pessoas que possam estorvar na conversão e pacificação”,²¹⁴ o que dava aos evangelizadores bastante poder sobre os índios aldeados.

O problema é que a completa transformação dos aldeamentos em *reducciones* esbarrou nos problemas da colônia. Quando Filipe II passou a intervir na administração do Brasil, precisou protagonizar em um palco onde diversos atores formavam um cenário de tensão: os jesuítas da Província do Brasil lutavam desde 1549 pela liberdade dos indígenas; os colonos reclamavam ostensivamente que a proibição da escravização do silvícola ameaçava seriamente a empresa ultramarina; a cúria jesuítica, em Roma, resistia em permitir que seus missionários atuassem na administração temporal dos índios aldeados; a Coroa portuguesa, e posteriormente a espanhola, precisava conciliar os interesses de missionários e de colonos porque compromissada com os dois grupos na empresa ultramarina.

Desse modo, para Filipe II colocar a política de aldeamento a favor de seu projeto religioso, era necessário intervir, invariavelmente, na relação entre colonos, indígenas e jesuítas. A primeira medida nesse sentido foi adotada apenas em 1587 como decorrência da “negociação” entre as partes. Castelnau-L’Estoile comenta que, em 1583, os jesuítas se reuniram com Manuel Telles Barreto, Governador-Geral, e o bispo da Bahia para discutir a nomeação de capitães que substituíssem os meirinhos na administração temporal dos índios aldeados. Os padres sugeriam que eles fossem portugueses e indicados pelo Governador, mas resolveu-se pela não nomeação de capitães de Aldeia. A fim de amenizar o contragosto jesuítico, Telles Barreto lançou

²¹⁴ FILIPE II. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia... p. 509.

pregão para anunciar que os índios aldeados não podiam mais ser cedidos aos colonos, assim como os aldeamentos não podiam mais dar refúgio a índios cativos.²¹⁵

Os inacianos insistiram na questão e, após um ano de negociações infrutíferas, reagiram. Em 1584, o padre Cristóvão de Gouveia escreveu a Filipe II ameaçando abandonar as Aldeias caso ele não resolvesse o problema da sua jurisdição. A resposta veio em 1587: o monarca republicou a lei de 1570 e a incrementou. Além de proibir novamente o “resgate” e o aprisionamento que não fosse feito através de “guerra justa”, o rei também instituiu a obrigatoriedade de haver um padre nas expedições de “descimento”. Ele começava, então, a alinhar a realidade brasileira ao seu projeto religioso, mesmo que a medida tenha sido tomada sob a pressão dos jesuítas.²¹⁶

A lei de 1587 foi, certamente, um duro golpe aos bandeirantes e peruleiros e, por outro lado, uma injeção de ânimo para os jesuítas da Província do Brasil. Mas, por ser uma especificidade das missões americanas, os aldeamentos foram causa de inquietação da cúria jesuítica desde a sua formação porque as *Constituições* não estabeleciam regras para a atuação nesse espaço e, como vimos, os padres de Roma temiam que a interferência dos missionários na aplicação da justiça fosse causa de escândalos.

Desse modo, ao mesmo tempo em que negociaram a gerência temporal dos índios aldeados com a Coroa espanhola, os missionários da Província do Brasil também tiveram que negociá-la com Roma, e para isso contaram com o apoio de Cristóvão de Gouveia. Em razão de sua visita, Gouveia participou dessas negociações com ambos os poderes e, ainda, trabalhou na criação de normas que concedesse ao aldeamento um governo fundamentado nas *Constituições* e que, ao mesmo tempo, atendessem às especificidades político-sociais da colônia.

Essa “institucionalização” do aldeamento se materializou no Regimento de 1586. Esse documento, no parecer de Charlotte de Castelnau-L’Estoile, norteou a ação dos missionários da Província do Brasil até a sua expulsão da colônia em 1759, uma vez que previa regras específicas para a atuação nas Aldeias. Explica a historiadora que o Visitador estabeleceu vinte regras importantes para este núcleo evangelizador. Entre elas, ficou obrigatória a visita anual aos aldeamentos, conforme já discutimos; instruiu-se que os padres não castigassem os índios aldeados a fim de não causarem escândalos entre os nativos e entre os colonos; orientou-se a não receber índios fugidos das casas dos portugueses para evitar mais conflitos; em vista do alto custo para a aquisição de

²¹⁵ Ver CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 123-129.

²¹⁶ Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Livro II... pp. 287-298.

“escravos da Guiné”, sugeriu o fornecimento de índios cristãos aos colonos mais pobres para suprir a carência de mão-de-obra e, assim, colocar fim aos salteamentos; orientou os padres a não participarem dos “descimentos” e de discussões públicas sobre a liberdade indígena; e solicita que os missionários se concentrem apenas na salvação das almas aldeadas e nas “missões rurais” para prestar assistência religiosa aos colonos e seus escravos.²¹⁷

É possível perceber que algumas das normas estabelecidas por Gouveia contribuiu para que os colégios assumissem novas funções, principalmente a de serem centros ordenadores das “missões rurais”. E parece ser daqui que a historiografia retira a explicação sobre o funcionamento da missionação jesuítica no Brasil na década de 1580, bem como o crédito dado às mudanças propostas pelo Visitador diante do cenário de crise que ele encontrou na Província jesuítica do Brasil. De fato, era nesses argumentos que o Regimento fundamentava as novas regras para o funcionamento da missionação no Brasil que, como vimos, tinham o objetivo primordial de rever o lugar dos inácianos na sociedade colonial, tal como desejava Acquaviva.

No entanto, consideremos que não era conveniente para Gouveia expor, em um documento normativo, a cumplicidade dos jesuítas da Província do Brasil com a Coroa espanhola, o que certamente incomodava um generalato que trabalhava para reinstituir a identidade de uma ordem que não havia previsto, em suas *Constituições*, regras para a atuação dos missionários nas Aldeias. Os relatos feitos sobre os aldeamentos a partir da década de 1580 revelam a dimensão e importância que esses núcleos de evangelização tomaram na exploração de novas frentes colonizadoras, mesma função exercida pelos *pueblos* da América espanhola. José de Anchieta e Fernão Cardim nos dão indícios de que a criação de novos aldeamentos passou a ser a segunda etapa da exploração ou da “pacificação” de uma região, isto é, estava voltada à efetivação da influência ibérica nas áreas “pacificadas”, condição *sine qua non* para a sua colonização.

Contam os missionários que eram escolhidas tribos que exerciam grande influência em sua região. Os padres, então, se concentravam na conversão do seu “principal” para, em seguida, se estabelecerem em sua tribo. Depois do batismo da liderança tribal, o passo seguinte era fazer um pequeno sítio para plantação, erguer uma igreja com capela e construir uma residência para os padres, que também funcionava como escola. Os jesuítas que passavam a viver no aldeamento eram assistidos pelos

²¹⁷ CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 129-150.

missionários das casas ou colégios mais próximos, que passavam a ter a “tutela” daquele núcleo evangelizador. Em expedições periódicas, a Aldeia era visitada pelo Superintendente da Aldeia, “cujo officio [era] visitar de contínuo as Aldeias, e ver como se guardam as regras, e o que toca à conversão”.²¹⁸ Quando da chegada do superintendente, era comum haver a troca dos missionários que residiam no aldeamento a fim de se evitar o aprofundamento das relações entre os padres e os nativos.

Uma vez estabelecido, o aldeamento passava a ser ponto de apoio às visitas de aldeias circundantes, onde os padres colhiam “almas” para a conversão. A principal responsabilidade dos missionários era persuadir os nativos a viverem na Aldeia e controlar a conduta dos catecúmenos e dos índios batizados que nela viviam. Para isso, eles criavam confrarias e afastavam os ameríndios aldeados dos colonos e das tribos não convertidas. Essa não era uma tarefa fácil, tendo em vista que os aldeamentos variavam de tamanho: os menores eram compostos por duzentas “almas” e os maiores chegavam a ter vinte mil.²¹⁹

A inobservância das leis que protegiam os aldeamentos por parte dos salteadores e as investidas estrangeiras ao Norte e Nordeste apresentavam aos missionários certa dificuldade para a manutenção dos núcleos evangelizadores criados durante a União Ibérica. As regras estabelecidas por Gouveia refletiam esse problema e claramente objetivavam minimizar o desgaste entre os inacianos e os colonos.

A tensão entre esses diferentes grupos foi agravada com a promulgação da lei de 1587. Mas, pelo fato dela oferecer amplos poderes aos inacianos, não podemos lê-la simplesmente como uma tomada de partido de Filipe II à causa jesuítica de defesa do ameríndio, e sim como uma estratégia que visava alinhar os aldeamentos à sua política ultramarina. Indício disso é que, agindo nesse sentido, o monarca promulgou uma nova lei em 1596 que era enfática: somente o rei estava autorizado a declarar uma guerra como justa; os colonos estavam proibidos de praticarem o “descimento” e somente os membros da Companhia de Jesus passavam a ter esse direito; somente os jesuítas podiam adentrar o interior do continente para criar novas povoações de indígenas e nelas declarar aos nativos que todos eram livres (e caso algum leigo quisesse ir a essas

²¹⁸ BoP/BNC, f. 34. A ordem foi dada em 1599 e determinava que cada colégio tivesse um Superintendente da Aldeia e que este ficasse subordinado aos seus Reitores.

²¹⁹ ANCHIETA, J. de. Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584)... pp. 357-402; ANCHIETA, J. de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre. Da Baía de Todos os Santos, o último de Dezembro de 1585. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 426-427; CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... pp. 149-156; e CARDOSO, M. Carta Ânua da Província do Brasil em 1607 ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Padre Jerônimo Dias... p. 239.

povoações, deveria ter ele licença do Governador e consentimento dos religiosos, tal como previa as *Ordenanzas de descubrimiento*); aqueles que tinham índios cativos deveriam torná-los livres e, se desejassem, podiam usar sua força de trabalho mediante pagamento de salário e durante um prazo máximo de dois meses; cada povoação deveria ter um Procurador para defender os direitos de seus indígenas perante a justiça secular; estava obrigatória a nomeação de um juiz particular para resolver as causas envolvendo indígenas; e seria sentenciado a 30 dias de prisão qualquer indivíduo que desobedecesse ao Regimento.²²⁰

Charlotte de Castelnau-L'Estoile observou que a lei de 1596 era um reflexo do novo olhar que a Coroa espanhola passava a ter sobre a liberdade indígena em um momento importante da colônia: o florescimento da produção de açúcar. Intervir com a criação de leis era necessário para garantir a vida da atividade, já que ela dependia do franco fornecimento de mão-de-obra.²²¹ Podemos acrescentar nessa análise que Filipe II tentava trazer ao Brasil sua política já em vigor em seus domínios de integração pacífica do ameríndio como premissa para a utilização da sua força do trabalho na empresa ultramarina. Ainda mais, o monarca visava usar os aldeamentos como peça de ocupação territorial, tal como havia feito em seus domínios americanos, uma vez que essa era uma premissa defensiva contra as investidas estrangeiras. Pelo fato das Aldeias serem as peças fundamentais na abertura de novas frentes de colonização no Norte, Nordeste e no Extremo Sul, a lei foi promulgada não apenas para favorecer a atividade agrícola ou os jesuítas em detrimento dos colonos, mas também e principalmente para consolidar, definitivamente, sua política ultramarina no Brasil.

É certo que os jesuítas foram beneficiados na disputa pelo governo temporal dos aldeamentos com a lei de 1596. No entanto, o monarca espanhol incluiu cláusulas que subordinavam os indígenas ao Governador-Geral e que proibia os religiosos de oferecer indígenas a particulares e de usarem os índios como escravos em suas casas e colégios, desde que pagassem pelos serviços prestados que não deveriam ultrapassar dois meses, assim como estabelecido para os colonos.²²² E se a medida pode parecer uma estratégia para minimizar o contragosto dos colonos, à luz do projeto religioso Habsburgo elas são perfeitamente lidas como estratégias que transformavam, de modo evidente, os jesuítas em agentes executores da sua política ultramarina que dependia da inserção do indígena

²²⁰ FILIPE II. Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios. In: LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Apêndice D... p. 418.

²²¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 274-282.

²²² FILIPE II. Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios... p. 418.

na sociedade colonial não apenas com a finalidade de uma integração humanista, mas também de aproveitamento de sua força de trabalho: sua proteção e cristianização, pois, eram recursos de “amansamento” que excluía a necessidade de uma guerra de conquista.

Não parece ter sido por outra razão que uma das especificidades mais marcantes dos aldeamentos jesuíticos do período da União Ibérica tenha sido o local onde eles foram criados: em regiões indicadas pela Coroa. Os monarcas Habsburgo apontavam, conforme a necessidade, o local onde era preciso ser erguido um aldeamento. O contrabando de pau-brasil realizado por estrangeiros na atual região Sudeste do Brasil, por exemplo, levou Filipe III a ordenar, em 1616, que fosse erguido um aldeamento na região. O rei indicou que a Aldeia deveria ser composta por cem ou duzentos índios já convertidos e que os padres da Companhia de Jesus devessem residir com eles. Orientou, igualmente, que Gonçalo Correia de Sá, capitão-mor de São Vicente, deveria favorecer os padres na empreitada oferecendo soldados e a provisão necessária.²²³

Em outros casos, a Coroa indicava quais tribos precisavam ser pacificadas para que os colonos se estabelecessem em uma região. Em 1618, por exemplo, Filipe III enviou uma ordem ao Governador do Estado do Brasil para que os padres Coelho de Sousa e Antonio Affonso, exímios intérpretes, fossem levados para o Maranhão e para o Pará. O intuito? Reduzir e pacificar os indígenas “porque conuem que as ditas conquistas vão em aumento e aja nellas quietação pera effeito dese conseruarem”.²²⁴

No documento, o monarca não só deixou evidente sua predileção pela Companhia de Jesus nessa atividade, como também demonstrou que os padres estavam, de certo modo, subordinados ou, no mínimo, compromissados com as autoridades régias em encabeçar empreitadas daquele porte. E os relatos jesuíticos revelam a atuação nesse sentido e apontam que, geralmente, o trabalho de “pacificação” de um grupo indígena se iniciava nos arredores de uma fortaleza para garantir a segurança dos missionários. À medida que ganhavam a confiança das suas lideranças, os padres adentravam no interior do continente para pacificar as demais tribos do grupo. Feita a pacificação, outras ordens religiosas assumiam as funções pastorais dos fortes e das

²²³ FILIPE III. A Dom Luís de Souza (...), Capitão Geral do Estado do Brasil. S/l, 31 de outubro de 1616. Documento VII. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, pp. 33-34.

²²⁴ FILIPE III. Para o Governador-Geral do Brasil. Lisboa, 31 de março de 1618. Documento XXXV. In: MUSEU Paulista (org.). *op. cit.*, p. 61.

vilas que começavam a ser erguidas pelos colonos e, em seguida, os inacianos saíam em expedição interior adentro a fim de criar aldeamentos.²²⁵

Por conta de sua relação com a política expansionista, o fundamento dessas novas áreas de evangelização era estabelecer alianças com as lideranças indígenas, uma vez que disso dependia a permanência dos ibéricos em uma região. Ocorre que, por estarem voltadas a uma necessidade prática da lide colonial e pelo fato da ordem jesuítica não contar com um efetivo suficiente à demanda, duas medidas foram tomadas. Uma partiu da cúria jesuítica em 1601 e era tácita: as casas e as residências jesuíticas estavam proibidas de criar novas Aldeias até que tivessem efetivo suficiente para manter a atividade das casas e dos aldeamentos ao mesmo tempo.²²⁶ A medida, ao que tudo indica, foi tomada para impor o que dez anos antes tinha sido manifestado como uma sugestão da cúria de que “no se multipliquem as aldeias, pois há falta de Sujeitos”.²²⁷ A norma de 1601 era justificada exatamente pelo fato de que os padres estavam deixando as casas e residências para atuar nos aldeamentos e, quando voltavam, encontravam-nas sem catecúmenos. Portanto, a ordem era para que ficassem no mínimo dois inacianos nas casas e, na falta de missionários para acudir os aldeamentos, a demanda desses núcleos evangelizadores deveria ser suprida pelos colégios a quem eles estivessem subordinados.²²⁸

Outra medida tomada pelos missionários acabou originando uma nova forma de aldeamento no Brasil, também comum na América espanhola: as Aldeias administradas pelos próprios indígenas, ou seja, onde não residiam jesuítas.

Durante as expedições de reconhecimento, os inacianos levantavam uma enorme cruz nas aldeias pacificadas. Eles se demoravam alguns meses no local e se dedicavam a uma série de atividades: pregavam, ensinavam os “rudimentos” da fé católica (doutrina, orações, práticas religiosas, etc.), resolviam conflitos intertribais, ensinavam a prática da agricultura se fosse o caso, e pediam para os indígenas anunciarem os padres e a fé de Cristo nas tribos aliadas. Os padres também realizavam o batismo dos moribundos e dos adultos mais inclinados aos ensinamentos cristãos. Quando julgavam ser o momento oportuno, deixavam a aldeia, mas antes escolhiam dentre os batizados aqueles que

²²⁵ A exemplo ver FIGUEIRA, L. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva... pp. 76-157.

²²⁶ *BoP/BNC*, f. 35. O Geral isentou a residência do Rio Grande da proibição, tendo em vista que ela tinha um número suficiente de missionários para socorrer os aldeamentos e, ao mesmo tempo, manter as atividades da residência.

²²⁷ *BoP/BNC*, f. 33.

²²⁸ *BoP/BNC*, f. 35.

pudessem conduzir as atividades religiosas cotidianas e deixavam alguns índios cristãos da expedição para fazer o policiamento da nova Aldeia e o controle dos novos cristãos. Em seguida, continuavam a campanha a fim de tecer novas alianças, notadamente com outras tribos da mesma região.²²⁹

Depois que os missionários partiam, a Aldeia ficava sob os cuidados dos próprios ameríndios e dos Superintendentes das Aldeias, que saíam das casas e colégios em expedições periódicas. Isso demonstra que a ação da Companhia de Jesus de atribuir novas funções aos colégios representava, além de uma estratégia para suprir a carência do seu quadro humano, uma necessidade da ordem de se adaptar à nova realidade política do Brasil Filipino e ao quadro de tensão gerado pelos constantes salteamentos e pelas investidas de franceses e holandeses, que se tornaram mais intensas na década de 1630.

Nesse processo, as cruzes erguidas pelas expedições de reconhecimento exerciam funções práticas e simbólicas. Práticas para os jesuítas em missões periódicas, para missionários de outras ordens religiosas e para soldados e colonos, já que as cruzes indicavam a existência de uma Aldeia e de um grupo “pacificado” e aliado, o que determinava o modo de ação desses grupos com os indígenas do local.

Para os indígenas do próprio aldeamento, porém, a cruz tinha um efeito simbólico, porque ela representava não a conversão em si, mas a possibilidade de conversão de todo o grupo e de receber os benefícios daí advindos. Ao tecer aliança com uma tribo, os missionários demonstravam as vantagens que ela teria com a conversão, como a de não ser atacada por inimigos e pelos próprios portugueses, por exemplo. Mas, por mais que os índios pedissem o batismo, os padres só davam o sacramento àqueles que abandonavam os “costumes gentílicos” e só erguiam a cruz na aldeia quando o seu “principal” pedia. Quando isso acontecia, havia festa com pompa, cantoria e prédicas no dia escolhido para a cerimônia, geralmente, o dia em que se realizavam os batismos.²³⁰

Tão logo surgiu, essa nova forma de aldeamento virou alvo de crítica dos colonos. Diogo de Campos Moreno, por exemplo, considerava que a ausência dos

²²⁹ São vários os relatos dessa forma de atuação e dos novos sentidos dos aldeamentos durante o período da União Ibérica. A exemplo, ver diferentes passagens de FIGUEIRA, L. *Relação do Maranhão*, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva... pp. 76-157.

²³⁰ O relato feito pelo padre Pero de Castilho sobre uma dessas cerimônias realizada em um aldeamento do Rio Grande do Norte é bastante sugestivo. Ver CASTILHO, P. de. *Dêste Colégio de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco*, e de Maio, dez de 1614, ao Padre Geral. In: LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo V. Livro III... pp. 363-366. Barcelos também identificou o efeito prático das cruzes nas reduções jesuíticas da América espanhola. Ver BARCELOS, A. H. F. *op. cit.*, p. 154.

padres nas Aldeias e o fato deles ficarem pouco tempo entre os nativos durante as visitas regulares fazia com que os aldeamentos não criassem índios “úteis” às necessidades militares e econômicas da colônia. E, justamente por conta dessa “deficiência”, eles serviam apenas para causar desordem, porque os “índios mansos” atraíam a cobiça dos salteadores.²³¹

A crítica do Sargento-mor refletia a ideia corrente na colônia de que as atividades dos jesuítas tinham princípios muito mais econômicos do que propriamente religiosos: os padres eram os principais comerciantes de indígenas, como também os mais importantes arrendatários de terra, produtores de açúcar e criadores de gado por conta dos benefícios fiscais que tinham. Em seu *Livro que dá razão do Estado do Brasil*, Moreno defendeu que os aldeamentos serviam apenas para gerar desordem na colônia e prejuízo ao bem público. Ele deixou claro que “ninguém ignora que a saúde das almas e a liberdade natural e real nos vassallos são os fundamentos com que Sua Majestade (como Católico Monarca) manda que se proceda em suas conquistas”. No entanto, objetou que a máxima não podia ser interpretada de modo “que a superstição não confunda a forma do bom governo”.²³²

Moreno se referia ao regime de *encomienda* da América espanhola. Ele entendia que se os nativos vivessem nas fazendas dos colonos aprendendo não só o cristianismo, como também os ofícios e a disciplina do homem branco, seriam melhor civilizados e aproveitados na lide colonial,

(...) pois lemos que as repúblicas em si contrárias e diferentes hão de ser governadas por máximas contrárias e diferentes, pelo que parece que o doutor La Gasca [inquisidor enviado por Carlos V ao Peru em 1546], lugar-tenente do Imperador no Peru, não só livrou dos Pizarros o estado dos índios, mas também dos outros inconvenientes, dando aos conquistadores em tal forma parte do serviço pessoal destas gentes (que outra cousa não possuíam), que, ficando livres, ficaram juntamente sujeitos a uma razão que serve a Deus, ao Rei e ao povo, e todos tiram de bem fundadas povoações um fácil e justo proveito (...).²³³

Para Moreno, os aldeamentos impediam o desenvolvimento daquela realidade vivida no Vice-Reino do Peru no Estado do Brasil, “porque não somente (...) o gentio é variável, incapaz e fora de todo o governo e razão por si só, mas ainda debaixo de tutores incompetentes fica de menos préstimo, porque, como no espiritual, temporal e pessoal vive entregue a religiosos”. Em seu parecer, enquanto os padres tinham a

²³¹ Ver MORENO, D. de C. *op. cit.*, pp. 210-211.

²³² As duas citações se referem a *id. ibid.*, p. 109.

²³³ MORENO, D. de C. *op. cit.*, p. 109.

responsabilidade de ajudar no desenvolvimento material da colônia trabalhando na “domesticação” dos nativos para a lide colonial, eles “tão religiosamente defendem esta posse [os indígenas]”²³⁴ que acabavam por atravancá-lo.

Os jesuítas viam nesse argumento a justificativa para os constantes salteamentos, que se intensificavam a cada determinação régia relativa à proteção jurídica dos índios aldeados e que ameaçavam a manutenção das atividades apostólicas baseadas nas Aldeias.²³⁵ De qualquer modo, os inacianos mantiveram esse tipo de núcleo evangelizador, que parecia refletir tanto a pouca quantidade de missionários para atender as determinações régias quanto uma estratégia para minimizar os impactos que a definição do estatuto jurídico do aldeamento causava entre os colonos e na própria cúria jesuítica. Como reação à promulgação da lei de 1596, por exemplo, Cláudio Acquaviva se manifestou, um ano depois, ordenando que os padres deixassem o governo temporal dos aldeamentos:

Que os padres das aldeias não façam contrato comprando, vendendo, etc. nem se façam depositários dos pagamentos dos índios que trabalham para os portugueses, nem os obriguem a pagar, nem os coloquem em troncos, nem em ferros os [índios] cristãos, apenas queremos que os padres atendam ao bem espiritual dos índios, e o temporal deixem para os ministros do Rei, porque se não se fizer isso, não haverá paz.²³⁶

Os jesuítas, entretanto, elaboraram uma série de argumentos para convencer Roma a permitir a Província do Brasil a usufruir dos benefícios que leis régias lhes concediam. O debate perdurou até 1604, ano em que foi realizada uma Congregação Provincial para decidir a questão. O principal argumento defendido pelos missionários da colônia era de que os indígenas, por costume, só reconheciam a autoridade espiritual daqueles que também detinham sua autoridade temporal. Acquaviva aceitou o argumento e o utilizou para embasar a permissão dos inacianos administrarem os aldeamentos, desde que o Governador-Geral e o bispo da Bahia organizassem um estatuto que regulasse a aplicação da justiça nas Aldeias.²³⁷

A medida do Geral parece ter nascido da pressão exercida pelos padres da Província do Brasil, porque Acquaviva continuou manifestando preocupação com a política de aldeamento. Ao invés de esperar que as autoridades régias redigissem o

²³⁴ As duas citações se referem a MORENO, D. de C. *op. cit.*, p. 109.

²³⁵ Ver ANCHIETA, J. de. Carta ao Geral P. Cláudio Acquaviva. Espírito Santo, 7 de setembro de 1594. In: _____. *Cartas: correspondência ativa e passiva...* p. 417.

²³⁶ *BoP/BNC*, f. 35.

²³⁷ Ver CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 299-301.

sugerido estatuto, Acquaviva enviou à colônia o padre Manuel de Lima como Visitador em 1607. A visitação durou dois anos e, assim como Gouveia, o padre se preocupou em definir a ação dos jesuítas nos colégios e nas aldeias jesuíticas. Seu Regimento, que pouca coisa alterou o de Gouveia, manifestou a preocupação da cúria jesuítica com o distanciamento que o aldeamento provocava entre o missionário e a identidade inaciana. O documento sugere que, do mesmo modo que a Aldeia se mostrava como um espaço privilegiado de salvação da alma ameríndia, apresentava-se também como um local de perdição do missionário: expunha-o aos escândalos gerados com a punição dos índios infratores; à crítica por conta do endividamento dos colégios e da participação em atividades econômicas voltadas à manutenção das Aldeias; e ao pecado da carne em razão da proximidade com as ameríndias. Não sem razão, o Regimento determinou que os Superintendentes das Aldeias, que passavam a se chamar Visitadores das Aldeias, investigassem a conduta dos missionários e punissem aqueles que atendessem as mulheres indígenas a sós, que com elas conversasse pela Aldeia ou fora dela, e que as recebessem para tomar recado durante a noite, mesmo que fosse à porta da residência ou na varanda.²³⁸

As regras estabelecidas pelo padre Lima baseavam-se no discurso da renovação espiritual e no restabelecimento da identidade inaciana à Província do Brasil, ou seja, fazer com que a evangelização cumprisse o propósito definido por Loyola de salvar a alma do próximo e do próprio jesuíta. Era uma mostra, portanto, da indecisão da cúria jesuítica de lidar com essa especificidade das missões do continente americano: ora definia o modo de atuação dos inacianos na Aldeia ora sugeria a sua extinção.

Mas, antes que os inacianos pudessem se adequar ao Regimento de Manuel de Lima, a relação dos missionários com a Aldeia foi profundamente abalada com a promulgação da lei régia de 1609 que declarava livres todos os indígenas da colônia. Embora a liberdade dos indígenas fosse o que os jesuítas desejavam, e a lei visava justamente colocar fim aos salteamentos, os missionários não puderam se valer das suas prerrogativas na evangelização: sob a ameaça de morte feita pelos colonos da Bahia, os padres foram obrigados a declarar publicamente a renúncia ao Regimento.²³⁹

²³⁸ TERCEIRA visita do padre Manuel de Lima, visitador geral desta província do Brasil. Documento manuscrito. Fondo Gesuitico 1255, Fascículo 10. Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emanuele II”, Roma, f. 14. *ap.* CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 311-320. O documento tem apenas uma página, mas a pesquisadora o reproduziu de modo fragmentado entre as páginas indicadas do seu referido estudo.

²³⁹ Ver PERRONE-MOISÉS, B. *op. cit.*, pp. 115-118; LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Livro II... pp. 245-251; e CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 342-345.

Na tentativa de evitar problemas mais graves, a Coroa espanhola publicou uma nova lei em 1611 que anulava a de 1609. Ela assegurou a liberdade dos indígenas, mas reinstituiu o direito de escravidão através da “guerra justa” ou do “resgate”. A lei previa que o silvícola resgatado podia trabalhar 10 anos para seu senhor como forma de pagar por sua liberdade. Ainda, reinstituiu o cargo de Capitão da Aldeia e deu a ele o direito de também promover “descimentos”; e tirou dos jesuítas o governo temporal e espiritual dos aldeamentos e os transferiu ao clero secular.²⁴⁰

No mesmo ano, Cláudio Acquaviva mais uma vez manifestou a indecisão da cúria jesuítica sobre o destino dos aldeamentos e enviou uma ordem aos padres da Província do Brasil para que eles obedecessem a nova lei, ou seja, entregassem as Aldeias aos capitães seculares. Na ocasião, o Geral ainda orientou os inacianos a não contradizerem a determinação régia, “nem que por isso abramos agora mão do meneio espiritual dos índios”.²⁴¹

Em vista disso, a manobra para anular a lei, e igualmente burlar a determinação da cúria jesuítica, foi dos inacianos: eles ameaçaram abandonar todas as Aldeias da colônia e, dessa vez, foi o bispo da Bahia quem a renunciou publicamente. Ele admitiu a falta de estrutura material e de preparo teórico do clero secular para assumir a tarefa. Seus padres, ele alegou, não tinham sequer o domínio dos idiomas indígenas. Além disso, reconheceu que não levaria vantagem em uma possível disputa de força com os inacianos caso obedecesse a determinação régia: um bispo contra uma ordem presente em todas as capitanias, protegida pelo papa, responsável pela formação do clero e da elite local e, principalmente, os executores de um importante programa político de expansão territorial no Sul, Norte e Nordeste.²⁴² Traduzindo: do mesmo modo que a lei de 1609 não surtiu efeito prático contra os colonos, a de 1611 nada alterou o trabalho da Companhia de Jesus.

Um novo e derradeiro episódio dessa longa querela ocorreu nas capitanias do Sul. Pelo fato dos contrabandistas terem a proteção de muitos Governadores de capitania, também envolvidos no tráfico de escravo, as leis régias sempre foram desrespeitadas na região. E como as medidas de Madri lá não surtiavam efeito prático, os inacianos recorreram à Santa Sé para frear a ação dos salteadores. Em 1639, o papa

²⁴⁰ FILIPE III. Registo da ley de Sua Magestade sobre os Índios em que há para bem que não sejam cativos. In: MINISTÉRIO das R. E. (org.). *Livro Primeiro do Governo do Brasil, 1607-1633*. Rio de Janeiro: Seção de Publicações do Serviço de Documentação, s/d, pp. 71-75.

²⁴¹ BoP/BNC, f. 37.

²⁴² Sobre a ameaça dos jesuítas e a reação do Bispo da Bahia ver CASTELNAU-L'ESTOILE, C. de. *op. cit.*, pp. 345-349.

Urbano VIII publicou o Breve *Commissum Nobis* que previa a liberdade dos indígenas e a excomunhão daqueles que tirassem sua liberdade. O documento vedava a captura, compra, venda ou troca e nativos, bem como a separação de famílias e qualquer outro ato que ferisse a sua liberdade.²⁴³

Porém, o episódio ocorrido na Bahia em 1609 se repetiu no Rio de Janeiro. A notícia de que o comissário da Companhia de Jesus, o padre Francisco Dias Taño, havia desembarcado na cidade para fazer a leitura do Breve papal causou grande agitação. Em maio de 1640, os colonos iniciaram um motim para impedir a promulgação da Bula: começaram a hostilizar os padres nas ruas e promoveram um quebra-quebra geral no convento do Carmo, onde seria feita a leitura do documento. Como os inacianos se recolheram no seu colégio e lá decidiram tornar pública a letra apostólica no dia 19 de junho, os moradores da cidade invadiram o edifício e ameaçaram os padres de morte caso eles lessem o Breve papal e relatassem a ameaça ao rei da Espanha. Os inacianos pediram ajuda a Salvador Correia de Sá e Benevides, então capitão-mor de São Vicente, mas não tiveram seu apoio. Assim, no mesmo dia se viram obrigados a assinar um documento elaborado por Antônio Sampaio, vereador da Câmara do Rio de Janeiro, que declarava a desistência formal dos jesuítas de defender os índios da capitania fluminense.²⁴⁴

Sabendo do ocorrido, e que a agitação política na Península Ibérica retardaria uma possível represália da Coroa, os colonos de São Vicente se anteciparam a uma tentativa dos inacianos de lerem o Breve papal e expulsaram os membros da Companhia de Jesus da cidade de São Paulo e, posteriormente, de toda a capitania em julho de 1640. Eles só retornaram 13 anos depois.²⁴⁵

Em toda a colônia, os avanços e retrocessos da definição do estatuto jurídico dos aldeamentos podem ser apontados como a principal causa de falência desse núcleo evangelizador. Enquanto ocorria a disputa pela gerência temporal dos indígenas, os aldeamentos continuavam sendo alvos dos bandeirantes e peruleiros. E do mesmo modo

²⁴³ URBANO VIII. Breve *Commissum Nobis* de 22 de abril de 169, sobre a Liberdade dos Índios da América. In: LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VI. Apêndice B... pp. 624-625.

²⁴⁴ Ver SEGURO, V. de P. Relaçion de lo sucedido enel Rio Janeiro con la publicaçion de las bullas. 22 de junho de 1640. In: GALVÃO, B. F. R. (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 4. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1878, pp. 41-42; e TANO, F. D. Carta de retratação pelo padre Francisco Dias Tano da desistência imposta por ameaças, de publicar os breves de proteção aos índios contra os moradores de São Paulo. Rio de Janeiro, 22 de junho de 1640. In: CORTESÃO, J. (org.). *op. cit.*, pp. 423-424.

²⁴⁵ O episódio da expulsão dos jesuítas da capitania de São Vicente é narrado em BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686...* pp. 141-167; e FARIA, M. R. de. *op. cit.*, pp. 173-185.

que os salteamentos colocaram fim às aldeias jesuíticas na região Sul da colônia, também foram a causa da bancarrota daqueles existentes nas atuais regiões Norte e Nordeste do Brasil. Lá, a situação foi agravada pela investida dos franceses e dos holandeses e muitos aldeamentos deixaram de existir, principalmente aqueles gerenciados por índios cristãos.

Ao findar a União Ibérica, os missionários conseguiram manter com alguma dificuldade as Aldeias ligadas ao colégio da Bahia. De qualquer modo, o fato é que o aldeamento se manteve, em todo o período da União Ibérica, como uma peça-chave à manutenção dos interesses da Companhia de Jesus e da Coroa espanhola no Brasil. E se lermos a sua função prática em sua estreita e irrompível ligação com as novas funções que os colégios assumiram no funcionamento da evangelização e com a ocorrência sistemática de expedições de reconhecimento entre 1580 e 1640, percebemos que esse conjunto de mudanças não só revelava o reposicionamento da ordem religiosa ao projeto religioso Habsburgo, como também refletia os principais problemas da sociedade que ele mesmo pretendia (re)construir.

PARTE 3

**SALVAÇÃO DE ALMAS, FORMAÇÃO DE SÚDITOS:
A EVANGELIZAÇÃO COMO FERRAMENTA DE
ENTRONIZAÇÃO DA CASA DE HABSBURGO NO BRASIL**

As formas que a missionação jesuítica tomaram durante a União Ibérica sugerem que a dinastia Filipina deu um caráter funcional à evangelização, quase que eminentemente político e voltado às ações de conquista territorial. Visto em seu sentido prático, o programa religioso espanhol parecia extrair o teor dogmático da atividade missionária, porque colocada a favor da construção e manutenção de um vasto império.

Seria apenas a disposição dos missionários de explorar regiões inóspitas e de atuar entre povos tidos como “bárbaros” e “selvagens” que fazia da evangelização um elemento-base da política ultramarina dos monarcas ibéricos? Esse fator é o suficiente para explicar a insistência das Coroas católicas em manter a atividade missionária mesmo quando ela provocava um quadro de tensão social e até mesmo colocava em xeque o desenvolvimento das atividades econômicas de seus domínios ultramarinos?

Considerar que a evangelização se limitava a exercer este papel, e que os monarcas Habsburgo valeram-se das ordens religiosas simplesmente para transferir os recursos gastos com exércitos de conquista da América às ações militares de defesa de seus domínios na Europa, seria desconsiderar que a colonização do Novo Mundo era impulsionada por fundamentos político-religiosos, bem como que este processo guardava uma profunda relação com outro mais amplo de construção de uma sociedade regida por princípios religiosos.

Sendo assim, esta *Parte 3* tem como objetivo compreender como a atividade missionária da Companhia de Jesus se apresentava como uma ferramenta de construção de uma *societas perfecta*, o propósito de uma “monarquia confessional” em processo de consolidação e que baseava suas ações na moralidade católica e nas instituições da Igreja Católica. O intuito é demonstrar que o caráter prático da missionação jesuítica não estava desassociado da sua função salvífica, isto é, que os papéis de construção da colônia e de salvar almas eram as faces de uma mesma moeda da evangelização que a transformava em um instrumento de efetivação do poder político Habsburgo no Brasil dos Filipes.

CAPÍTULO 6. A SALVAÇÃO NA ÓRBITA DE UM NOVO MUNDO

6.1. UM IDEAL PARTILHADO

Em seu estudo sobre o papel da religião na estruturação das sociedades, Max Weber explica que a crença na salvação é tão antiga quanto as sociedades humanas, porque ela surgiu do sofrimento humano. A busca de cura dos males individuais ou coletivos originou rituais destinados a evitá-los ou eliminá-los. No interior dos primeiros cultos religiosos, o sofrimento individual também gerou a figura do conselheiro espiritual, que estabeleceu a individualidade na relação entre o homem e o seu deus (ou deuses). Esse sacerdote passou a ser considerado uma encarnação de um ser sobrenatural, ou o seu profeta. Ele detinha, por esta razão, a chave da salvação dos homens.

Segundo Weber, foi na adoração dos profetas que surgiu uma religiosidade fundamentada no mito do salvador. Nas religiões como o confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo e o islamismo, essas personagens tiveram proporções e formas variadas, mas em todas elas suas profecias desencadearam processos que culminaram no surgimento das “religiões de salvação”. A anunciação e a promessa de um ser divino, onipotente e justo, atingiam grandes massas que esperavam pelo fim dos seus males. A promessa religiosa, então, estabeleceu uma ética na religião: uma conduta moral que leva o sujeito à tão esperada salvação, que é a recompensa dos infortúnios da vida e que pode ser atingida neste ou no outro mundo (paraíso). Mas a redenção ganhou significado, de fato, a partir do momento em que foram oferecidas doutrinas que explicassem os motivos da salvação, já que elas deram origem a uma regulamentação ética da conduta humana.

O cristianismo, por isso mesmo, é uma religião de salvação por excelência: ela tem um profeta que conduz seus fiéis ao fim dos seus sofrimentos e uma doutrina que explica os motivos pelos quais os indivíduos precisavam ser salvos. Assim como em outras religiões, o cristianismo tem a profecia como a sua base, enquanto a doutrina é o seu elemento racional. Na religião indiana, por exemplo, a doutrina que leva à salvação é o carma; para os calvinistas é a fé na predestinação; já os luteranos são justificados através da fé, simplesmente; e os católicos encontram a graça redentora na doutrina dos

sacramentos da Igreja romana. Nesse caso, a doutrina é o seu elemento racional porque é entendido como o guia para a redenção.¹

Nosso olhar sobre a religião ainda é condicionado pela ideia iluminista de que os sistemas religiosos são a expressão mística do princípio do bem que, conforme explicou Kant, é inerente ao ser humano tanto quanto o seu pendor àquilo que é mal. De acordo com o filósofo, o estabelecimento da crença em um reino de Deus na Terra seria uma representação filosófica do triunfo do princípio bom sobre o mau, tendo em vista que esse reino estabelece leis éticas que permitem ao indivíduo tornar-se membro de uma comunidade ética, isto é, de uma religião. A doutrina religiosa, nesse caso, é um princípio ético para o crente, mas apenas um elemento simbólico que explica as práticas religiosas àqueles interessados em compreender o comportamento humano e os sistemas religiosos a partir do uso da razão.²

Mas, se para esses os princípios teológicos da salvação católica exprimem o dogmatismo da religião cristã, o adorno dos seus rituais, para aqueles que viam na doutrina católica um alicerce existencial e um roteiro de conduta ética, apresentavam-se como o caminho da redenção, a sua mais alta aspiração. Essa crença, então, nos ajuda a compreender porque muitas Coroas partilharam com a Santa Sé a obrigação de conduzir seus súditos à redenção. Ernest Kantorowicz demonstra que, na Europa do século XII, o poder régio era teorizado a partir de tratados teológicos que definiam o monarca como *persona mixta* e *persona germinata*: o primeiro, um ser que combinava faculdades seculares e religiosas, enquanto o outro, um ser tido como humano por natureza, mas divino pela graça. Os “dois corpos do rei” não implicavam na sua divinização, porque Cristo foi um Deus que se corporificou entre os mortais em função de sua natureza divina. Já o monarca não era um Deus, mas a personificação de Cristo na Terra pela graça que Deus lhe concedia para representá-lo no mundo. E, se na tradição bíblica Jesus dedicou-se a salvar os mortais, o rei também se imbuía de sua missão salvífica entre os homens.

Kantorowicz comenta que o tratado que consolidou a teoria foi redigido por um normando anônimo com profundos conhecimentos em Teologia e Direito que agia em defesa da monarquia inglesa na Questão das Investiduras. Seu objetivo não era atribuir aos reis funções religiosas próprias da Igreja, como a aplicação de sacramentos e a

¹ WEBER, M. Religião. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963, pp. 309-346.

² KANT, I. (1724-1804). *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala, s/d., pp. 25-140.

nomeação de bispos, por exemplo. Tratava-se de uma tentativa, que se mostrou bem sucedida, de consagrar o monarca como um homem-Deus, como um imortal que temporariamente adquiria poderes divinos para governar os homens.³

O autor do tratado, conforme explicou Kantorowicz, não criou a tradição dos “dois corpos do rei”. Ele se fundamentou nas teorias nascidas nos concílios realizados na Península Ibérica no século VII, muitos dos quais foram convocados, dirigidos e presididos pelos reis visigodos, os primeiros dentre os povos germânicos a se converterem ao cristianismo. Essas teorias tanto deram forma à tradição católica corrente no Velho Continente quanto circunscreveram a legislação que legitimava o poder régio. Eram, portanto, ideias correntes no meio letrado europeu, mas, como asseverou o medievalista, os tratados do anônimo normando “devem ser utilizados não como reflexo de ideias válidas em seu tempo ou prenúncio do futuro, mas como uma espécie de espelho que aumenta e, com isso, distorce ligeiramente os ideais correntes na era precedente”.⁴

O que o historiador quis dizer é que os fundamentos teológicos do poder régio se materializaram de diferentes formas na sociedade: ao serem retomados no século XII para fortalecer a monarquia inglesa na Questão das Investiduras, foram absorvidos e deram corpo à legislação e até à pintura e à escultura que os expressavam. No século XIII, depois de absorverem também tendência das teorias políticas do Direito Romano, deram os contornos do pensamento político da Inglaterra da Casa de Tudor e da Casa de Stuart, que governaram a partir de legislações que asseguravam o poder supremo do príncipe e as condições humano-espirituais que legitimavam essa condição do “rei acima da lei”, de homem imaculável eleito por Deus para instituir e preservar o bem comum.⁵

O que se depreende dessa análise é que o ideal de salvação, mais que uma simples crença, era um princípio motivador do homem na relação com seu meio e na transformação da sua realidade. Desde que Cipriano fundamentou parte da doutrina católica no binômio institucional Cristo-Igreja, os sacramentos foram consolidados como instituições salutareis, portanto, como os únicos caminhos pelos quais o católico atinge a sua salvação. E pelo fato de apenas os sacerdotes da Santa Sé poderem administrar os sacramentos, os monarcas da tradição da *persona mixta* e da *persona*

³ KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 48-71.

⁴ *id. ibid.*, p. 58.

⁵ *id. ibid.*, pp. 72-124.

germinata, assim como seus herdeiros, se compromissavam em materializar as bases teóricas do seu governo em práticas políticas.

Os “reis taumaturgos” deram exemplos bastante característicos nesse sentido. Marc Bloch explica que os monarcas da Inglaterra e da França tocavam os enfermos para curar suas escrófulas. No esforço de identificar a origem da prática, o historiador encontrou relatos que atribuíam um milagre de cura a um rei merovíngio do século VI. No entanto, o “toque das escrófulas” nasceu como rito no século XII: na França, foi criado pelos reis da Dinastia Capetiana e, na Inglaterra, pelos reis da Dinastia Angevina.

O “milagre do toque” ocorria em uma cerimônia voltada à ostentação da benevolência e da essência divina dos monarcas e era consentida, assistida e legitimada pelas autoridades religiosas. Ademais, não se tratava de qualquer doença que os reis tinham o poder de curar: o “milagre” ocorria, especificamente, no toque de escrófulas. Diferente de enfermidades como a lepra, comum naquela época, os abscessos e as fístulas que surgiam mais comumente no pescoço dos enfermos eram de origem inflamatória, portanto, o próprio organismo tratava de combater e uma boa alimentação acompanhada de anti-inflamatórios naturais contribuía para a completa recuperação. Como dificilmente a doença levava à morte, em poucas semanas o “toque” atestava o poder de cura dos reis.⁶

A escolha da doença não foi aleatória, assim como não foi o período em que o rito foi construído. No século XII, a dinâmica do sistema feudal havia fragilizado sobremaneira o poder régio, e é sugestivo que “a capacidade de curar não era pessoal, exclusiva; era faculdade de sua função: somente enquanto o rei era taumaturgo”.⁷ Tanto é que os teóricos da época indicavam que essa faculdade era hereditária, assim como as prerrogativas de governo do monarca.

Eficiente estratégia, evidentemente, mas que não deixava de ser construída a partir de referências contidas no imaginário dos súditos. Bloch lembra que “hoje temos o direito de sermos mais céticos ou mais críticos que eles”.⁸ Os homens daquela época, porém, acreditavam piamente no poder de cura de Jesus e dos santos católicos, assim como nos relatos bíblicos que apresentavam os reis como “homens eleitos” que assumiam, na Terra, as capacidades salvíficas de Cristo. Lembremos, o ritual foi construído no mesmo momento em que o normando anônimo teorizou os fundamentos

⁶ BLOCH, M. *Los reyes taumaturgos*. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra. 2 ed. México: FCE, 2006, pp. 93-119.

⁷ *id. ibid.*, p. 111. Tradução nossa.

⁸ *id. ibid.*, p. 118. Tradução nossa.

teológicos do poder régio: assim como Jesus, o Salvador, os reis ofereciam a cura para os males da sociedade. Em uma época em que poucas pessoas tinham uma noção vaga da origem de uma doença que desfigurava os enfermos, e que as pessoas sem instrução lhe atribuía à vontade de Deus, recorrer ao seu emissário, o “rei taumaturgo”, era o único remédio para o mal que as acometiam. Se assim não fosse, segundo Bloch, o “rito do toque” não teria servido para transmitir e consolidar a imagem do poder supremo dos reis após as reformas religiosas e durante o ápice do Absolutismo na França e na Inglaterra.⁹

Em um plano mais profundo, os fundamentos teológicos do poder régio baseados na faculdade salvífica dos monarcas os comprometeram com as obrigações aparentemente próprias da Igreja de difundir e proteger a fé cristã. São conhecidas as ações de Carlos Magno (742-814) que resultaram na propagação da religião católica na Europa, assim como é conhecido o envolvimento dos monarcas da Inglaterra, da França e do Sacro Império Romano Germânico no embate com os turcos na tentativa de se conquistar Jerusalém. Na Península Ibérica, esse mesmo espírito de guerra santa das Cruzadas também motivou a retomada da Hispânia, que havia sido ocupada pelos muçulmanos no século VIII.

Nessa última região, as faculdades seculares e religiosas dos monarcas exerceram um papel essencial na construção e execução de ações político-religiosas que deram os contornos à Reconquista e, principalmente, aos reinos que nasceram naquele processo. À medida que os muçulmanos eram expulsos e que eram proclamados o nascimento de novas monarquias, a Igreja sacralizava os seus soberanos. A divinização, ao mesmo tempo em que comprometia esses monarcas em continuar com a Cruzada peninsular, instaurava uma forte identidade católica nas monarquias de Leão, Castela, Navarra, Aragão e Portugal.¹⁰

Em meados do século XV, era ainda o sentimento de Cruzada que levava os portugueses para além dos mares do Mediterrâneo e do Atlântico Norte. A expansão ultramarina paulatinamente enfeixava sentidos materiais, entretanto, este não excluía o caráter ideológico que o deflagrou.¹¹ À medida que Portugal revelava um novo mundo à

⁹ BLOCH, M. *op. cit.*, pp. 400-475.

¹⁰ Ver BARUQUE, J. V. *La Reconquista*. El concepto de España: unidad y diversidad. Madrid: Espasa Calpe, 2006, pp. 83-140; e GUZMÁN, A. A. El episcopado y la guerra contra el infiel en las Cortes de la Castilla Trastámara. In: SORIA, J. M. N. (dir.). *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006, pp. 253-265.

¹¹ Sobre esta concepção da expansão ultramarina ver THOMAZ, L. F. F. R. Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos Descobrimentos. In: _____. *De Ceuta a*

Europa, a Santa Sé reforçava ainda mais as obrigações espirituais da Coroa. Em 1455, o rei Afonso V (1438-1477) recebeu a bula *Romanus Pontifex*, que reconhecia as conquistas de Portugal sobre os muçulmanos e conferia seu direito de reivindicar outras regiões devido à natureza apostólica do empreendimento. Um ano depois, o mesmo rei recebeu a bula *Inter Coetera*. Além de reiterar os privilégios anteriormente concedidos, cedeu a jurisdição eclesiástica, ao administrador e mestre da Ordem de Cristo (na ocasião D. Henrique), sobre as terras conquistadas e todas aquelas que viessem a ser apossadas. Em 10 de abril de 1457, Afonso ainda recebeu a bula *Te scire volumus*, que solicitava o socorro dos portugueses. O pedido era para conter, pelo mar, a invasão dos turcos na Hungria. Depois dessa, outras bulas foram promulgadas para garantir os privilégios espirituais para os lusitanos que combatessem os “infiéis” do continente africano, o que não permitia excluir (e ainda reforçava) a motivação religiosa de um empreendimento que ganhava novos sentidos.¹²

O Tratado de Tordesilhas mediado pelo papa Alexandre VI em 1494 também demonstrou a intervenção da Igreja na disputa entre Portugal e Castela na empresa ultramarina. Os Reis Católicos haviam se lançado ao mar na década de 1480 com o intuito de ocupar ilhas no Atlântico, uma mostra de que começavam a concorrer com os portugueses em uma atividade que se mostrava lucrativa. Mas, em 1492, ano em que conquistaram Granada, a expansão espanhola tomou outra dimensão. O reino mouro tinha declarado vassalagem a Castela em 1246 e, no século XV, fornecia especiarias à Coroa castelhana em forma de tributos. É provável, então, que Cristóvão Colombo tenha sido financiado por Fernando II e Isabel I para identificar e controlar as rotas e os potentados africanos e asiáticos com os quais pudessem comercializar. E, como se sabe, foi nesse processo que Colombo revelou à Europa a existência do continente americano.¹³

Timor. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998, pp. 01-41; e BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 31-53.

¹² O conteúdo destas bulas foi comentado por BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 31-53; e CALDAS, J. *História da origem e estabelecimento da Bula da Cruzada em Portugal, desde a sua introdução no Reino em 1197, até a data da última reforma do seu Estatuto Orgânico em 20 de setembro de 1851*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923, pp. 45-58.

¹³ Ver BARUQUE, J. V. *op. cit.*, pp. 163-187; GUZMÁN, A. A. *op. cit.*, pp. 287-294; e ELLIOTT, J. H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008, pp. 135-148. Barúque e Guzmán indicam que a guerra entre Castela e Granada desenrolava-se desde 1455, mesmo antes da união das Coroas de Castela e Aragão com o casamento de Fernando e Isabel em 1462. No entanto, os Reis Católicos intensificaram sobremaneira as investidas sobre o reino mouro tanto por razões estratégicas de efetivação do poder do reino de Castela na Espanha cristã quanto pelo compromisso religioso de completar a Reconquista.

Para além de representar uma manobra diplomática da Santa Sé de conciliar os interesses de Portugal e Castela, ou mesmo para garantir e legitimar a soberania dos ibéricos na empreitada frente às outras monarquias europeias, o Tratado de 1494 revelava que o fenómeno expansionista e as transformações sociais, económicas e culturais daí advindas não podiam ser lidas sem as lentes de um catolicismo fervoroso. As ações de portugueses e castelhanos no ultramar revelavam a existência de povos que não conheciam Jesus Cristo e sua Igreja. Conforme já dissemos, esse encontro consolidava como profética a passagem bíblica que apontava que cedo ou tarde todos os povos da Terra conheceriam a fé cristã.

Por esta razão, a expansão, ao lado dos eventos que alteravam as estruturas socioculturais da Europa, fazia com que a redenção se tornasse um ideal partilhado. Isso porque, como vimos, a doutrina católica da salvação, baseada na aplicação dos sacramentos, oferecia uma metodologia bem definida e ferramentas concretas que fazia dessa crença um programa de enfrentamento de um mundo em transformação. Assim, enquanto a Igreja oferecia os agentes capazes de executar o projeto através da evangelização, cabia aos reis dotados de funções salvíficas criar condições para que a evangelização fosse executada.

6.2. A INTERFERÊNCIA DA SANTA SÉ NA GERÊNCIA DA EVANGELIZAÇÃO E SEUS REFLEXOS NA PRÁTICA MISSIONÁRIA

No momento em que a evangelização foi definida como a via salvífica dos habitantes do Novo Mundo, a gerência e a organização da missionação se tornaram compromissos das Coroas ibéricas. Charles Boxer defende a ideia de que a transferência da empreitada para o poder temporal foi um ato de conveniência da Igreja Católica, porque desde 1514, o papado estava envolvido com assuntos terrenos de importância capital à manutenção do seu poder no Velho Continente: a política europeia, a pressão dos turcos no Mediterrâneo e nos Bálcãs e, principalmente, a ameaça protestante. Dispensar forças com a evangelização além das fronteiras da Europa, portanto, pouco lhe interessava, daí muitos papas terem apoiado os monarcas ibéricos nessa empreitada. Desde a década de 1450, Portugal e Espanha vinham recebendo bulas que estabeleciam direitos, deveres e privilégios para o estabelecimento e a manutenção da Igreja na África, Ásia e América. Com o início da atividade missionária no Novo Mundo, foram concedidos documentos pontifícios que também previam o patrocínio e o controle de

missões em seus domínios ultramarinos. Isto significou a concessão de amplos poderes a essas Coroas, já que o Padroado colocava o clero secular e o regular sob seu controle. Nesse regime, os padres passavam a ser integrantes do corpo remunerado de funcionários régios, e as monarquias recebiam o direito de financiar e de organizar as missões em troca do privilégio de controlá-las.¹⁴

Mais que um ato de conveniência, tratava-se do estreitamento de uma relação histórica. Se considerarmos que a fusão dos poderes políticos e religiosos havia sido feita já no século XII, e que o cristianismo representava desde aquela época um elemento definidor da identidade dos ibéricos, podemos dizer que essa associação, na Época Moderna, representava apenas uma mudança no sentido que o cristianismo exercia na razão de ser do povo e das Coroas: ele deixava de sugerir apenas uma Cruzada peninsular para ser, também, um evento de transformação de um mundo que se revelava.

A doutrina da salvação católica, mesmo antes de Trento, definia que apenas o clero podia garantir a salvação aos homens, porque somente os sacerdotes podiam aplicar os sacramentos. Assim, no momento em que a evangelização se firmou como elemento constitutivo da política ultramarina de Portugal e Espanha, coube aos reis católicos possibilitar que clero tanto executasse a atividade missionária quanto garantisse que a construção das sociedades de além-mar fosse pautada na moralidade católica. Os monarcas ibéricos, nesse processo, deixavam refletir a projeção, mesmo que disforme, de um rei da tradição da *persona mixta*: a personificação do Salvador. Na Península Ibérica, lembremos, era justamente a soteriologia que oferecia a base teórica do programa político e, ao mesmo tempo, que estabelecia um modelo de atuação tanto para o monarca quanto para os súditos. Os tratados jurídicos e os tratados moralizantes que circulavam nos séculos XVI e XVII definiam os termos jurídicos e administrativos do bom governo que era, sobretudo, carregado de obrigações religiosas, sendo a salvação da humanidade o seu principal compromisso.¹⁵

As prerrogativas evangelizadoras cedidas pela Igreja à Portugal e Espanha as permitiam levar as ordens religiosas para todos os continentes então conhecidos e a ela estabelecer atribuições bem definidas: trabalhar pela conversão dos povos de além-mar.

¹⁴ Ver BOXER, C. R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 84-116.

¹⁵ Retome, a esse respeito, a discussão feita na Introdução com base, entre outros estudos, em CARDIM, P. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, n. 22, 2001, pp. 133-175.

Mas, as formas que a prática missionária tomavam no Oriente e no Novo Mundo suscitou, em meados do século XVI, uma série de debates entre teólogos, juristas e pensadores humanistas. A empreitada ocorria no mesmo período em que a Santa Sé passava por uma profunda reforma que consistia na defesa e imposição de seus dogmas como a única verdadeira e o único caminho para a redenção da humanidade. Assim, ao mesmo tempo em que esses homens viam nas proporções mundiais da evangelização o nascimento de um novo tempo na Igreja de Roma, muitos viam como um aspecto negativo a sua dependência às Coroas ibéricas e sua associação aos seus projetos colonizadores.

Não tardou, então, para que surgissem propostas de que as missões fossem gerenciadas pela cúria romana, pelo que a Igreja respondeu: de um lado, trabalhou para reaver a gerência da evangelização e, de outro, para preparar seu corpo sacerdotal para conduzir aquele empreendimento de proporções globais.

A criação da Sagrada Congregação de Propaganda Fide¹⁶

Em 1560, um professor de Direito em Lovaina delineou os primeiros passos da Santa Sé rumo ao controle da evangelização. Jean de Vendeville sugeriu a criação de um centro de formação de evangelizadores católicos e defendeu que o papado fosse o responsável pelo preparo e envio de missionários a todas as partes do mundo. O papa Pio V (1566-1572) designou uma comissão de cardeais para estudar a proposta e materializá-la, mas o projeto não se concretizou. Seu sucessor, Gregório XIII (1572-1585), manteve a comissão e a incumbiu de novos papéis: fomentar o trabalho apostólico no Oriente voltado à conversão e ampliar o espectro da evangelização estimulando o desenvolvimento de missões voltadas à reconquista dos territórios perdidos para o protestantismo na Europa.

¹⁶ Em uma tradução literal, *de Propaganda Fide* quer dizer “para a propagação da fé”. A instituição existe até os dias de hoje, porém com a denominação de Congregação para a Evangelização dos Povos. Ela concentra uma vasta documentação relativa às suas diretrizes evangelizadoras e às missões que organizou e organiza no Arquivo da *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* sediado em Roma. Os dados relativos à criação, aprovação e características fundamentais da congregação, temas que discutiremos a seguir, estão contidos em ALMEIDA, C. J. D. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009, pp. 181-182; DANIEL-ROPS, *A Igreja da Renascença e da Reforma. A reforma católica*. v. II. São Paulo: Quadrante, 1999, pp. 264-343; HOORNAERT, E. *A Igreja Católica no Brasil Colonial*. In: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I... pp. 553-558; e TAVARES, C. C. da S. *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular* (1540-1682). Lisboa: Roma Editora, 2004, pp. 204-212.

Os primeiros esforços da comissão foram empregados na integração da Igreja asiática, nascida da atividade missionária, à hierarquia romana. Além das medidas voltadas à padronização das atividades católicas no Oriente, foram criados seminários na Ásia e impressos catecismos nos mais diversos idiomas orientais. No papado de Clemente VIII (1592-1605), a comissão foi ampliada significativamente com a criação de um secretariado-geral responsável por fomentar e fiscalizar as missões de todas as partes do mundo. Nos primeiros anos do século XVII, esse órgão já havia elaborado relatórios completos sobre a ação missionária na Índia, nas Filipinas e no México, bem como intermediado a solução de conflitos entre franciscanos e jesuítas na América espanhola.

Um novo impulso às atividades do grupo foi dado na década de 1610, período em que Tomás de Jesus assumiu a chefia da comissão. Teólogo influente, o padre carmelita enviou membros de sua ordem religiosa para o Congo, América espanhola e Pérsia. Além disso, publicou, em 1613, *Para levar a salvação a todas as nações*, um volumoso tratado latino que nortearia, pelos dois séculos seguintes, a ação missionária da Igreja Católica.

No momento da publicação da obra, a manutenção da Igreja em algumas regiões esbarrava na ligação do clero com o poder temporal das Coroas ibéricas. A Inquisição já tinha firmado seu campo de atuação na Europa e além-mar. Porém, essa consolidação se dava através do entrelaçamento dos seus dispositivos jurídicos aos de Portugal e Espanha, o que reduzia significativamente o controle do papado sobre os rumos que a instituição tomava. Além disso, no Oriente e no Novo Mundo, quando havia dissensão entre os poderes políticos locais e os europeus, a Igreja perdia terreno, fator que suscitava o antigo debate sobre a dependência da evangelização ao Padroado luso-espanhol. Para completar o quadro, nesses espaços as ordens religiosas rivalizavam poder entre si, com os inquisidores e com o clero secular, e a interferência da cúria romana muitas vezes esbarrava nos privilégios religiosos dos monarcas.

Diante desse cenário, e considerando que a reforma religiosa assinalava também uma reforma política da Santa Sé, Gregório XV (1621-1623) viu na proposta de Tomás de Jesus um meio de centralizar a Reforma Católica em suas mãos. Em janeiro de 1622, o papa aprovou o funcionamento da Congregação *de Propaganda Fide* e, em junho, promulgou a bula *Inscrutabili divinae*, documento que estabelecia as bases canônicas da nova instituição. Ela nascia com a função primordial de separar a evangelização da tutela de Portugal, Espanha e qualquer outro Estado, o que lhe permitia gerenciar e

ampliar os mecanismos de propagação da fé católica pelo mundo. Para isso, Gregório XV orientou que bispos fossem nomeados com a função de trabalhar pela criação de novos colégios voltados à formação de missionários e pela formação de cleros nativos. Eles deveriam se ocupar, também, da distribuição das ordens religiosas pelo mundo a fim de evitar atrito entre elas e, principalmente, melhor aproveitar seu corpo sacerdotal e experiência; e, igualmente, do debate e definição dos princípios da missão católica e da eficácia de suas ferramentas práticas.¹⁷

Avaliada em sua essência, a Congregação *de Propaganda Fide* limitava significativamente o poder eclesiástico de Portugal e Espanha e permitia à Igreja conduzir a ampliação do campo missionário pelo mundo. As mesmas bases antes empregadas à conversão dos povos de além-mar passavam a ser utilizadas, em larga escala, na reeducação religiosa das comunidades católicas europeias e na tentativa de reintegração dos protestantes. Baseada na experiência evangelizadora em curso no Oriente e no Novo Mundo, a Congregação estabeleceu regras para a organização das missões e métodos evangelizadores que foram, paulatinamente, acatados pelas diferentes ordens religiosas. Não se tratavam de inovações. A medida parecia ser mais uma tentativa de partilhar o conhecimento e as técnicas acumuladas por franciscanos, dominicanos, agostinianos e jesuítas com as congregações que não haviam conquistado campo missionário e mostravam interesse em atuar dentro ou fora da Europa.

Justamente por estabelecer novas diretrizes à evangelização, a Congregação para a Propagação da Fé precisou de alguns anos para se efetivar no mundo católico, mesmo período que perdurou a resistência de algumas ordens religiosas em reconhecer formalmente a sua competência. Os jesuítas, por exemplo, foram obedientes às Coroas de Portugal e Espanha até 1645, ano em que o papa Inocêncio X (1644-1655) decretou, em carta aberta, que “estos Padres como todos los demás (...) estén obligados a seguir las órdenes y facultades establecidas por la (...) Congregación *De Propaganda Fide*”.¹⁸

Embora o período em que os inicianos organizaram suas missões a partir das diretrizes da Congregação *de Propaganda Fide* não seja abarcado em nossa pesquisa, a intransigência dos jesuítas em reconhecer a autoridade da instituição muito bem revela a tentativa da Companhia de Jesus de manter uma posição privilegiada na empresa

¹⁷ GREGÓRIO XV. Bula *Inscrutabili divinae providentiae* de 22 de junho de 1622. ap. DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma. A reforma católica*. v. II... p. 343.

¹⁸ INOCÊNCIO X. Carta aos padres congregados. Documento constante na Acta da VIII Congregação Geral da Companhia de Jesus de 1645. ap. ASTRAIN, A. S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo V. Madri: Administración de Razón y Fe, 1916, p. 269.

evangelizadora, principalmente no Oriente. Lá, os movimentos que levaram à criação e o funcionamento da Congregação tiveram um impacto muito maior na missão jesuítica do que teve no Brasil.

Na Ásia e na África, os missionários obtiveram o controle da atividade apostólica durante o reinado de D. João III, e a aprovação da Congregação apresentava-se, ao lado da ascensão de Filipe II, como mais uma grande ameaça ao privilégio que haviam adquirido na conversão dos domínios lusos. Em 1608, Filipe II já havia conseguido derrubar uma das principais barreiras do Padroado português, que era a exclusividade dos missionários subordinados à Coroa portuguesa de atuarem em qualquer região do Oriente, fosse ela um domínio luso ou não. Naquele ano mesmo, o monarca espanhol enviou missionários espanhóis e italianos para a Ásia. Mas, antes de disputar poder com os padres recém-chegados, os jesuítas se preocuparam em assegurar a posição de privilégio.¹⁹

O confronto direto com a Coroa espanhola não parecia ser a estratégia mais apropriada. Os inicianos, então, trabalharam para criar e difundir uma identidade entre a Companhia de Jesus e o Estado da Índia. Além de agirem a favor da retomada dos processos de canonização de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier, o que ressaltaria o trabalho realizado pelos jesuítas na região, os inicianos iniciaram a redação de obras que versavam sobre a história da Ásia. Sempre dedicadas aos reis Habsburgo, elas destacavam o esforço dos missionários na construção do Estado da Índia. No parecer do historiador Rafael Valladares, era uma tentativa dos padres de “confessionalizar” a história da expansão portuguesa na Ásia. Para tanto, eles incluíram nesse conjunto de publicações obras que apresentavam, aos espanhóis, os “mártires” portugueses que atuaram no Oriente sob a sombra das insígnias da Companhia de Jesus e da Coroa portuguesa. Os inicianos ligados à Província de Portugal também se empenharam sobremaneira para traduzir para o castelhano e publicar, na Espanha, as cartas dos seus pares que eles mesmos transformaram em mártires.²⁰

Mas, no momento em que a Congregação para a Propagação da Fé enviou os franciscanos e os capuchinhos para as missões asiáticas e africanas, não tardou para surgirem severas dissensões entre os missionários. As mais significativas ocorreram na China e na costa do Malabar, onde houve a fusão de certos elementos do catolicismo

¹⁹ Sobre as ações de Filipe II de Portugal contra a Companhia de Jesus ver VALLADARES, R. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680)*. Declive imperial y adaptación. Lovaina: Leuven University Press, 2001, pp. 29-35.

²⁰ *id. ibid.*, pp. 30-36.

com elementos do confucionismo e do hinduísmo, respectivamente. Os ritos católicos nascidos dessas fusões oscilavam entre considerações heterodoxas e ortodoxas dentro de uma disputa política entre as ordens religiosas: no caso chinês, os jesuítas identificavam os ritos como práticas ortodoxas, opiniões que se confrontavam com as considerações dos franciscanos de que os asiáticos praticavam um catolicismo heterodoxo. Essa discussão, iniciada na primeira década do século XVII, desenrolou-se sob a designação de “querela dos ritos malabares e chineses”, um amplo debate teológico acerca das manifestações religiosas cristãs no Oriente que envolvia jesuítas, franciscanos, a Santa Sé e o Santo Ofício da Inquisição.²¹

O mesmo ocorreu no Congo, onde os jesuítas criaram indisposição com capuchinhos italianos enviados para o local em 1645. Os missionários passaram a discutir o teor das práticas católicas congolezas, sendo que a divergência principal recaía sobre a feitiçaria, prática religiosa que consistia na consulta que a população local fazia aos líderes religiosos que exerciam funções sociais associadas à magia e medicina. O mal-estar entre as ordens religiosas era gerado apenas porque os jesuítas entendiam a feitiçaria como prática pagã, e os capuchinhos que se tratava de uma prática herética.²²

Nesse momento, intensificaram-se as expedições jesuíticas de exploração da Ásia. A composição e os métodos exploradores eram semelhantes àqueles utilizados no Brasil e na América espanhola: os padres saíam em duplas e se embrenhavam em regiões que ainda lhes eram incógnitas. Depois do reconhecimento geográfico, faziam o levantamento das estruturas de poder e estabeleciam contato com as autoridades locais e trabalhavam pela sua conversão. Agindo assim, os inicianos estabeleceram missões em diferentes regiões da China em 1603 e em 1637, e também no Tibete em 1624.²³ No entanto, diferentemente do que ocorria no Brasil, as campanhas partiam da iniciativa da própria Companhia de Jesus e estavam voltadas à criação de novas áreas de evangelização, provavelmente por conta do terreno perdido para as outras ordens religiosas.

²¹ O tema é discutido em AGNOLIN, A. Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Clio. Revista de Pesquisa Histórica*. Recife, n. 27, v. 1, 2009, pp. 203-256; BOXER, C. R. *O império marítimo português, 1415-1825...* pp. 242-261; TAVARES, C. C. da S. *Jesuítas e inquisidores em Goa...* pp. 212-234; e XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 271-331.

²² Ver THORNTON, John. The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*. n. 25, 1984, pp. 163-164.

²³ Ver ARAÚJO, H. P. de. Expansão missionária no Oriente. In: CRISTÓVÃO, F. (coord.). *Condicionantes culturais da literatura de viagem: estudos e bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999, pp. 355-389.

No Brasil, vimos que a chegada das ordens mendicantes se deu bem antes da criação da Congregação de *Propaganda Fide*. É provável que o Padroado português não previa, para a colônia, a exclusividade de atuação de evangelizadores subordinados à Coroa portuguesa, o que explicaria a facilidade com que os monarcas Habsburgo implementaram seu programa religioso na região já em 1580. Ao contrário do que ocorreu na África e na Ásia, a presença das ordens mendicantes não provocou sérios conflitos. Este era um reflexo de que os padres da Província jesuítica do Brasil não se preocuparam em disputar poder com franciscanos e dominicanos, certamente porque tinham consciência de que sua estrutura material e experiência consolidada na evangelização da colônia eram elementos caros aos interesses imediatos da Coroa espanhola na região.

Os jesuítas do Brasil também só sentiram a interferência direta da Congregação de *Propaganda Fide* em 1645, ano em que a ordem foi obrigada a reconhecer a instituição como a nova gerenciadora da evangelização; e um ano mais tarde com a chegada dos capuchinhos franceses que, orientados pela Congregação, se instalaram em importantes áreas evangelizadoras, como o sertão de Pernambuco, a Bahia e a Paraíba.²⁴

Enquanto os jesuítas da Assistência de Portugal tentavam se adaptar à nova realidade imposta pela Congregação de *Propaganda Fide* (e também pela Coroa espanhola) na Ásia e na África, os missionários do Brasil gozaram de uma situação que parecia ser privilegiada. Isso mostra, também, que os interesses da Coroa espanhola em fazer do Brasil um cinturão de defesa de suas colônias na América davam à colônia uma maior importância em relação aos domínios lusos na Ásia e na África.

As instituições de salvação, seus agentes e ferramentas

Mesmo que a nova congregação não tenha interferido diretamente na missão jesuítica no Brasil dos Filipes, seu nascimento revelava a dimensão que a Reforma Católica tomava e a importância que a evangelização assumia no interior do processo reformista. É nesse ponto que precisamos ter a atenção voltada, porque a tentativa da Santa Sé de reaver o controle da evangelização impactou, mais do que a Congregação de *Propaganda Fide* em si, na prática missionária dos inicianos em terras brasileiras.

²⁴ Sobre a chegada dos capuchinhos ao Brasil ver HOORNAERT, E. A Igreja Católica no Brasil Colonial... pp. 557-558.

Ao mesmo tempo em que a cúria romana trabalhava na criação da Congregação para a Propagação da Fé, ela agia também para reafirmar os dogmas da salvação católica, bem como para preparar os agentes salvíficos e a eles oferecer instrumentos de atuação.

As ações da Igreja no âmbito evangelizador, entendido aqui em seu sentido amplo (conversão e reeducação religiosa), decorriam de um mesmo processo de reforma político-religiosa que Portugal e Espanha engendravam. Tratava-se de uma tentativa das monarquias católicas e da “monarquia papal” de que falou Paolo Prodi de invalidar as novas propostas oferecidas por humanistas e protestantes de preceitos que pudessem reger o comportamento do homem e a vida em sociedade. Igualmente, representava o esforço de normatizar a sociedade tendo como referência um programa moral de conduta baseado nos dogmas católicos e em instituições da Igreja, porque entendiam e defendiam que só elas podiam oferecer ao homem a sua salvação.

No momento em que Lutero defendeu que os indivíduos não precisavam dos sacramentos da Igreja para serem salvos, a cúria romana embasou suas ações em argumentos de negação daquilo que entedia ser pernicioso à humanidade e que a afastava de Deus. O primeiro período do Concílio de Trento foi dedicado inteiramente à reafirmação dos princípios teológicos da salvação católica. Em sua quinta sessão, foi instituído o decreto sobre o pecado original “para que não flutue no povo cristão todos os ventos de novas doutrinas”.²⁵ Neste documento, foi declarado que seria excomungado aquele que não acreditasse que o pecado original era uma herança do pecado de Adão, uma evidente refutação à ideia luterana de que o nascimento marcava a presença de Deus na Terra. Para a Igreja, a histórica bíblica do Éden era uma alegoria da perdição que justificava a conseguinte alegoria da sua salvação: porque o homem nascia pecador, o corpo místico de Deus na Terra, a Igreja Católica Apostólica Romana, oferecia-lhe o batismo, que foi reafirmado em Trento como o único meio pelo qual o homem é tirado do seu estado de pecado original, ou seja, “não existe outro nome entre os homens da terra, em que se possa obter a salvação”.²⁶

Na sessão seguinte, foi divulgado o decreto sobre a salvação, ou a justificação dos pecados. Baseados no apóstolo Paulo, mesma fonte de inspiração de Lutero quando

²⁵ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão V. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012, p. 01.

²⁶ *id. ibid.*, p. 01. Sobre o sentido teológico da história bíblica do Éden ver PIRES, J. H. *O Reino: venha a nós o teu reino*. São Paulo: EDICEL, s/d., pp. 46-60.

de sua redação da doutrina da justificação, os conciliares definiram que a justiça de Cristo não se dava pela fé, mas através dos *sacramentos* da Igreja, uma evidente manobra de legitimação destes como as instituições salutareis dos homens. Novamente o batismo é mencionado como o sacramento da “primeira justificação”, e a confissão como a reconciliação do pecador com Deus: tendo o justo recebido a graça da salvação e caído em pecado, poderia “novamente salvar-se pelos méritos de Jesus Cristo, procurando, estimulados com o auxílio divino, recobrar a graça perdida, mediante o sacramento da Penitência”.²⁷ Na sétima sessão, por fim, foi instituído o decreto sobre os sacramentos com a expressa finalidade

de dissipar os erros e extirpar as heresias, que atualmente apareceram acerca dos Santos Sacramentos, em parte devido às antigas heresias já condenadas pelos Padres, e em parte por aquelas que foram inventadas recentemente, que são ao máximo perniciosas à pureza da Igreja Católica, e à salvação das almas.²⁸

Como se observa, as primeiras sessões do Concílio de Trento foram dedicadas à invalidação das teorias perniciosas aos seus preceitos e, ao mesmo tempo, à reafirmação dos dogmas que legitimavam a Igreja como o único instrumento salvífico dos homens. E, na contenda que se seguiu entre católicos e protestantes, o que se assistiu foi uma tentativa de imposição da hegemonia de instituições religiosas que acreditavam ter a chave da salvação da humanidade.

É bastante sugestiva, nesse sentido, a tese sustentada por Natalie Zemon Davis em seu estudo sobre as guerras religiosas da França Quinhentista. Nele, a historiadora defendeu que os conflitos entre católicos e protestantes não decorriam simplesmente de motivações políticas ou econômicas, como muitos historiadores sugeriram. Os embates entre os dois grupos religiosos ocorriam em dias de santos católicos e nos espaços reservados aos rituais religiosos; os agentes envolvidos no planejamento e execução dos ataques pertenciam tanto à elite quanto às massas; e os alvos eram humanos e materiais, isto é, sacerdotes, templos, imagens e objetos sacros. Todos esses elementos eram fortes indícios, segundo Davis, de que a guerra religiosa era motivada pela defesa de doutrinas que ambos os grupos entendiam ser as únicas verdadeiras e capazes de garantir a redenção da humanidade.²⁹

²⁷ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 06.

²⁸ *id. ibid.*, p. 01.

²⁹ DAVIS, N. Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, 132-156.

Do mesmo modo que a Santa Sé refutou as ideias ou as práticas sociais tidas como heterodoxas, ela criou ações que objetivavam compelir os homens a abraçarem uma vida católica. Portugal e Espanha, “tridentinos” antes do Concílio de Trento, já se valiam de agentes e instituições religiosas para garantir a imunidade do catolicismo como o elemento definidor da identidade do povo ibérico e como o fundamento político de suas monarquias. Mas, na maior parte de uma Europa dividida pelas religiões cristãs, a Igreja agiu no sentido de preparar seu corpo sacerdotal para assegurar a “verdade” de seus dogmas e conduzir a humanidade à redenção.

Na sessão XXIII do Concílio de Trento, a cúria romana estabeleceu rigorosas regras para a ordenação. As mais importantes recaíam sobre os modos da formação e educação moral dos novos clérigos, um reflexo também de sua preocupação com as críticas relativas à ineficiência de seu quadro de conduzir os fiéis à vida pregada pelo Evangelho. Enquanto autores como Rabelais usavam a sátira para ironizar a hipocrisia dos sacerdotes, Erasmo de Roterdã a fazia em termos bem definidos:

É dessa forma que pretendem ser, como dizem eles, os nossos apóstolos, com toda a sua imundície, toda a sua ignorância, toda a sua grosseria, todo o seu descaramento (...). O mais ridículo, a meu ver, são os que se horrorizam ao verem dinheiro, como se se tratasse de uma serpente, mas não dispensam o vinho nem as mulheres. Não podeis, enfim, imaginar quanto se esforcem por se distinguirem em tudo uns dos outros. Imitar Jesus Cristo? É o último dos seus pensamentos.³⁰

No *Método de erigir um seminário de Clérigos e educá-los nele* ficou estabelecido que os noviços imediatamente recebessem a tonsura e o hábito clerical; que estudassem gramática, canto e cálculo; e fossem instruídos na disciplina eclesiástica e no aprendizado das Sagradas Escrituras, homilias de santos e formas de administração dos sacramentos.³¹ A conduta moral reta dos homens professos também foi suscitada em diversas sessões do Concílio de Trento, que chamavam a atenção à necessidade dos padres e dos bispos organizarem suas vidas e costumes de um modo que não causassem escândalos e, principalmente, que dessem exemplo de modéstia e religião aos fiéis.³²

³⁰ ROTERDÃ, E. de (1465-1536). *Elogio da Loucura*. 8 ed. São Paulo: Atena, 1959, pp. 129-130.

³¹ Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIII... p. 09.

³² A exemplo ver o *Decreto sobre a Reforma constante na Doutrina sobre o Sacrifício da Missa* em APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXII... pp. 05-10.

Mas, talvez a principal preocupação da Santa Sé tenha sido a de preparar bons pregadores e missionários para acudir às necessidades mais urgentes que a realidade do Velho Continente e do Novo Mundo lhes impunha.

A pregação havia sido o principal recurso usado pelos mendicantes que atuaram nos séculos XIII e XIV. Diferentemente de todos os processos evangelizadores anteriores, o encabeçado pelos frades no século XIII se caracterizou por seu rigor científico. No século XVI, a Igreja se fundamentou nessas obras para fazer da pregação mais um instrumento de reforma da cristandade. No *Decreto sobre a reforma* da sessão V do Concílio de Trento, se determinou que a pregação passava a ser, a partir daquele momento, o principal ministério do clero; que era obrigação dos bispos escolher as pessoas mais hábeis para este fim; que seriam severamente punidos aqueles que não pregassem quando ordenados; que as pregações deveriam ser realizadas no mínimo aos domingos para ensinar, aos cristãos, tudo aquilo que fosse necessário para a salvação de suas almas; e que os padres das ordens religiosas somente poderiam pregar se tivessem licença de seus superiores, licença essa que seria concedida mediante a avaliação de suas vidas, costumes e instrução.³³

O decreto tridentino absorvia tanto as orientações teológicas dos séculos XIII e XIV quanto o espírito reformista dos cristãos humanistas que desde o século XV propunham novas funções e métodos à pregação religiosa. Segundo a pesquisadora Marina Massimi, antes mesmo de o Concílio de Trento ocorrer, já existia a cadeira de Retórica Sagrada nas universidades ibéricas. Durante a realização do encontro ecumênico e depois, ela foi levada para várias universidades da Europa e, até 1700, foram publicadas cerca de duzentas obras dedicadas ao tema. Em todo esse período, a disciplina era voltada à formação de pregadores sob uma inspiração teórica que conciliava retórica e teologia: ao mesmo tempo em que se ensinavam os recursos da oratória clássica (com base em Cícero, Tito Lívio e Lucrécio), definiam-se os princípios teológicos em que a pregação deveria residir. A opção foi pela retomada dos escritos dos Padres da Igreja (principalmente Cipriano e Agostinho) para fundamentar a Retórica Sagrada, mas ela absorvia, invariavelmente, as ideias renovadoras de Cisneros e de Erasmo, um o grande ícone da *Devotio Moderna* e o outro do pensamento humanista. O resultado dessa conjugação entre teorias eclesiásticas e seculares, bem como da filosofia antiga com a teologia clássica, foi o estabelecimento de um princípio

³³ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão V..., pp. 03-04. A sessão foi realizada no dia 17 de junho de 1546.

de que a pregação deveria ser voltada ao refazimento da sociedade cristã e à composição de uma vida interior individual.³⁴ Obervemos, era exatamente essa a finalidade indicada por Loyola à ordem religiosa que havia criado: “o fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas, com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”.³⁵

Nas universidades, os sacerdotes eram instrumentalizados para recuperar o rebanho perdido para os protestantes, para converter os “pagãos” e para assegurarem a prática de um catolicismo ortodoxo nas comunidades católicas. Eles recebiam aulas de retórica e oratória e, quando da formação espiritual, acessavam obras teológicas que os especializavam na realização de pregações voltadas a despertar, na audiência, o desejo pelo cristianismo. O intuito era tornar os pregadores hábeis na arte da persuasão, que incluía a redação de sermões, a execução das pregações com postura impecável e gestos bastante característicos e, principalmente, fazer do púlpito uma janela pela qual os cristãos pudessem vislumbrar o modelo de sociedade idealizado pela Igreja e pelas monarquias católicas.³⁶

Manuel Morán e Andrés-Gallego explicam que havia diferentes tipos de sermão, cada um voltado a uma audiência específica: aos fiéis nas igrejas; à audiência ampla das solenidades públicas, fossem elas políticas ou religiosas; às cortes; ao próprio corpo sacerdotal da Igreja; entre outros. No entanto, o discurso era elaborado de uma forma que atingisse desde o homem mais comum aos mais importantes monarcas com uma prédica fundamentada na seguinte base: reavivamento do medo pelo pecado, apresentação da felicidade no além-túmulo e demonstração da necessidade de salvação adotando-se a doutrina católica como roteiro de conduta,³⁷ o que fazia da evangelização um eficiente recurso de ordenamento social.

A Santa Sé chamou a atenção para a responsabilidade dos bispos e dos cardeais de executarem e estimularem o ministério da pregação “em benefício da salvação dos fiéis cristãos”.³⁸ Mas, entendendo que nem todos os seus membros podiam receber a

³⁴ MASSIMI, M. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, pp. 77-84.

³⁵ LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 40.

³⁶ Ver MORÁN, M.; ANDRÉS-GALLEGO, J. O pregador. In: VILLARI, R. (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995, pp. 115-142.

³⁷ MORÁN, M.; ANDRÉS-GALLEGO, J. *op. cit.*, pp. 121-127.

³⁸ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIV, p. 09.

formação necessária para tal nas universidades, a cúria romana estimulou a impressão de materiais auxiliares para a realização da evangelização.

Nos séculos XVI e XVII, houve uma intensa republicação de obras correntes na Europa desde a Época Medieval. As “leituras piedosas”, de acordo com Peter Burke, eram textos que traziam hinos de oração, histórias sobre a vida dos santos e propostas de prática da fé baseadas na imitação da vida do Cristo. Mas, entre eles, os mais importantes eram os catecismos, porque ensinavam os preceitos básicos do catolicismo. Eles eram muito semelhantes às chamadas *Doutrinas*, material utilizado na instrução das crianças e de adultos que não conheciam o cristianismo e que, geralmente, também traziam orientações de práticas religiosas aos sacerdotes, principalmente para a realização da confissão.³⁹

O esforço da Igreja era fazer dessas obras uma coletânea de textos que estimulassem a renovação teológica, uma vez que as publicações decorriam, também, de mudanças advindas do pensamento humanista e da revolução da imprensa. Como sensivelmente observou Natalie Davis, essas publicações eram voltadas para os poucos europeus letrados, mas, sobretudo ao clero, que fazia o elo entre a doutrina da Igreja tridentina e o povo comum. A literatura doutrinária, portanto, chegava aos mais simples súditos.⁴⁰

Os teólogos das Universidades de Alcalá e de Salamanca na Espanha, de Coimbra e de Évora em Portugal, e da Universidade Gregoriana em Roma tiveram uma atuação destacada nesse processo. Francisco de Vitória (1480-1546), Luís Molina (1536-1600), Francisco Suárez (1548-1617), entre muitos outros teólogos influentes, participaram direta ou indiretamente do encontro ecumênico e estiveram à frente da análise, da crítica literária, alteração ou republicação dos textos doutrinários. Além disso, trabalharam para renovar os métodos de ensino da Teologia e a produção de obras teológicas aplicando a elas os princípios da teologia moral, que consistiam em fazer dos ensinamentos de Deus e da Igreja um roteiro de conduta da vida, portanto, um instrumento prático.⁴¹

³⁹ BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 299-313. A respeito da impressão desse material ver, também, AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, pp. 41-45.

⁴⁰ DAVIS, N. Z. *op. cit.*, pp. 157-185.

⁴¹ Ver AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens...* pp. 140-149; e ROPS-DANIEL. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma católica. v. II... pp. 374-379.

Os textos que apresentavam os princípios fundamentais do catolicismo e de suas práticas religiosas tinham uma atenção especial. Os catecismos, por exemplo, deviam ser escritos a partir de um padrão delineado pela cúria romana. O elaborado pelo papa Pio V, a grande referência, já no preâmbulo lembrava o clero, o público alvo da publicação, da eleição que Deus havia feito dos católicos para defender a fé de Cristo perante a ameaça moura ou protestante. Igualmente, suscitava o dever do leitor para com seu rebanho e oferecia instruções de uso do catecismo. Na sequência, apresentava os “artigos da fé” que deviam ser respeitados em todas as paróquias e oferecia uma série de orações e sermões que deviam ser realizadas nas missas de demais práticas religiosas.⁴²

A análise de catecismos publicados em Portugal antes e depois do Concílio de Trento, e a comparação destes com o texto-referência da cúria romana, demonstra que, de um modo geral, essas obras formavam um compêndio doutrinário com poucas variações na estrutura, forma de escrita e temas abordados. O catecismo de Diego Ortiz de Villegas, publicado em 1504, e o de Bartolomeu dos Mártires, publicado em 1566, trazem a chamada *Doutrina* (também referenciada como *Suma da Fé* ou *Rudimentos da Fé* em outros catecismos da época), que versa sobre os dogmas do credo, do Pai Nosso, dos dez mandamentos e dos sacramentos. Nesse aspecto, os dois são muito semelhantes ao catecismo de Pio V.⁴³

Ambos também ofereciam orientações para as práticas espirituais mais comuns da vida religiosa do catolicismo, como a celebração de missas, por exemplo. No entanto, nesse quesito, apresentam diferenças significativas. O catecismo de 1566 trazia orações e formas de pregação para todas as missas dominicais do ano, além de sermões para as datas religiosas mais importantes, o que demonstra o esforço de padronização dos ritos e, principalmente, de reforçar os dogmas católicos questionados pelos reformados. Já o material de 1504 preocupava-se em oferecer orientações mais abrangentes ligadas tanto a questões temporais quanto teológicas: ao mesmo tempo em

⁴² Ver, na íntegra, PIO V (1566-1572). *Catechismo romano do papa Pio Quinto de gloriosa memória*. Nouamente tresladado de latim em linguagem pello padre doctor Christouão de Mattos. Lisboa: Antonio Aluarez, 1590. Disponível em <http://purl.pt/14262/2/>. Acesso em 10/11/2010.

⁴³ Ver ORTIZ DE VILLEGAS, D. (14??-1519). *Cathecismo pequeno da doutrina e instruçam que os xpaãos ham de creer e obrar pera conseguir a benaquenturança eterna*. Feito e copilado pollo reuerendissimo señor dom Dioguo Ortiz bispo de çepta. Lixboa: Valenti[m] Fernãdez alemã e Iohã Pedro Boôhomini de Cremona, 1504. Disponível em <http://purl.pt/14885/2/>. Acesso em 10/11/2010; e MÁRTIRES, B. dos (1514-1590). *Catechismo ou doutrina christã & praticas spirituaes*. Ordenado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres. Braga: António de Mariz, 1566. Disponível em <http://purl.pt/14727/2/>. Acesso em 10/11/2010.

que previa as situações adequadas para o pedido de esmola, por exemplo, orientava o sacerdote a realizar a confissão.⁴⁴

Em termos de forma, o catecismo publicado em 1566 estava mais próximo do padrão oferecido pela cúria romana. O texto de Bartolomeu dos Mártires também está dividido em duas partes (*Da Doutrina e Das Práticas*), enquanto o material de Ortiz de Villegas não define espaços específicos para tratar de assuntos doutrinários e os relativos às práticas religiosas. De qualquer modo, os dois eram importantes manuais de conduta e de renovação espiritual do clero. Eram, portanto, manuais de formação e/ou aperfeiçoamento do corpo sacerdotal de uma instituição em pleno processo de reforma.

A ausência de orientações relativas à prática da confissão no catecismo de 1566 e no da cúria romana não implica considerar a despreocupação da Santa Sé com a penitência. Pelo contrário, indica que este sacramento assumiu, como veremos adiante, uma importante função de controlar a vida dos católicos no século XVI, tanto que a doutrina do confessorário passou a constituir obra à parte.

Diferente do que ocorria com os catecismos, não havia um padrão romano para os manuais de confissão. Delumeau explica que no século XV circulavam inúmeros tratados de confissão na Europa. Eram textos tão comuns que muitos não tinham autoria ou eram assinados pelas ordens religiosas. No século XVI, Martín Azpilcueta baseou-se em um manual franciscano para redigir o *Manual de Confessores e Penitentes*, editado em Coimbra em 1552. Seu livro foi traduzido para o latim e serviu de referência para a redação desse material na Europa. Na França, Espanha e Portugal, o texto de Azpilcueta era o mais utilizado ou a base dos manuais que surgiram depois dele.⁴⁵

O *Manual de Confessores e Penitentes* estava estruturado da seguinte forma: apresentava os fundamentos teológicos da penitência e a importância da confissão; trazia um rol de perguntas que os padres podiam fazer aos fieis para persuadi-lo no ato confessional e conhecer as circunstâncias que o conduziam ao pecado; indicava as respostas mais prováveis que receberiam; e, enfim, estabelecia as penas espirituais que poderiam ser atribuídas aos pecadores.⁴⁶ Por isso, tratava-se de um instrumento pedagógico voltado à prática penitencial de uso do clero.

⁴⁴ Ver MÁRTIRES, B. dos. *op. cit.*, pp. 148-323; e ORTIZ DE VILLEGAS, D. *op. cit.* ff. 74-78v.

⁴⁵ DEMUMEAU, J. *A confissão e o perdão: as dificuldades de confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 73-79.

⁴⁶ Ver, na íntegra, AZPILCUETA, M. de (1492-1586). *Manual de confessores & penitentes que clara & brevemente contem a vniuersal decisam de quasi todas as duuidas q[ue] em as confissões soem ocorrer dos peccados, absoluições, restituções, censuras & irregularidades*. Composto por ho muyto resolutio &

Esse e os demais textos doutrinários impressos nos séculos XVI e XVII eram as principais ferramentas dos evangelizadores. Em um mundo em efervescência política e cultural, as lanças da fé católica estavam apontadas para tipos humanos bem definidos: o “pagão”, o “herege” e o próprio “cristão”, porque em um momento em que a Igreja definia o ser a partir da sua religião, ou ausência dela, não bastava ser católico; era preciso mostrar-se católico.

O esforço de muitos homens de trabalhar pela reeducação religiosa dos cristãos e pela conversão dos “pagãos” fortaleceu na Europa a *missio*, movimento iniciado na América que, na explicação de Adriano Prosperi, consistia no “envio, por parte de quem possuía essa autoridade, de pregadores que tinham por objetivo restaurar (e instaurar) o modelo ortodoxo de vida religiosa”.⁴⁷ Por conseguinte, ele deu um *status* privilegiado ao missionário que, no parecer de Castelnau-L’Estoile, “por definição [era] aquele que se ocupa[va] em buscar a salvação de seu próximo”.⁴⁸ Como vimos, esse era o agente que atuava a partir do princípio de que a pregação deveria ser voltada à reconstrução da sociedade cristã e à composição de uma vida interior individual. O missionário, pregador por excelência, conseguia a própria salvação dedicando-se às atividades religiosas, à disciplina e ao aperfeiçoamento moral, mas só garantia a salvação de seu próximo se o persuadissem a receber os sacramentos da Igreja de Roma.

Na Europa, os missionários percorriam as cidades, as vilas e as comunidades rurais realizando a pregação. À maneira do que faziam os evangelizadores do Novo Mundo e do Oriente, usavam os catecismos, os manuais de confissão, além dos sermões e peças de teatro que convidavam os “selvagens dos bosques”⁴⁹ a aderirem ou retornarem ao catolicismo. Porém, do mesmo modo que ostentavam as festas e os ritos católicos para uma persuasão suave, recorriam, onde podiam, à queima de livros, ao policiamento dos comportamentos através da confissão e à penitência em público para eliminar costumes e práticas religiosas que traziam reminiscências pagãs, judaicas ou protestantes.⁵⁰

celebrado Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro. Acrescentado agora por ho mesmo Doutor. Coymbra: por Ioam de Barreyra, 1560. Disponível em <http://purl.pt/14550/4/>. Acesso em 10/11/2011.

⁴⁷ PROSPERI, A. O missionário. In: VILLARI, R. (org.). *op. cit.*, p. 162.

⁴⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, C. de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006, p. 141.

⁴⁹ PROSPERI, A. O missionário... p. 164.

⁵⁰ A respeito das “missões de interior” ou “missões rurais” na Europa ver BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna...* pp. 280-299; PROSPERI, A. O missionário... pp. 161-171; e, na íntegra, CHÂTELLIER, L. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno*. Séc. XVI-XVII. Lisboa: Estampa, 1995; e PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes:*

Já a prática missionária em curso no Oriente e no Novo Mundo, ao mesmo tempo em que oferecia referências para a Igreja estabelecer novas diretrizes para a evangelização e os instrumentos com os quais seu corpo sacerdotal nela atuaria, precisava também ser ajustada ao espírito da Reforma Católica: a missionação, mesmo que ditada pelo poder temporal, deveria efetivar-se como um instrumento através do qual se instituía e se zelava pela ortodoxia da religião reafirmada no Concílio de Trento.

CAPÍTULO 7. A FUNÇÃO PRÁTICA DA EVANGELIZAÇÃO NO ORDENAMENTO SOCIAL DA COLÔNIA

7.1. A NOVA DINÂMICA DA EVANGELIZAÇÃO E SUAS FERRAMENTAS

A interferência da Santa Sé na evangelização e as formas que a atividade missionária tomou no interior da política ultramarina Habsburgo promoveram sensíveis mudanças na missionação jesuítica no Brasil. Sensíveis porque não se assistiu, durante a União Ibérica, alterações nos sentidos e na lógica da atividade apostólica, mas sim inovação de suas práticas e ferramentas.

Sendo o batismo o sacramento que oferecia a primeira salvação, a Igreja se preocupou em preservá-lo de qualquer mácula. O *Decreto sobre a Salvação* do Concílio de Trento exprimia o significado desta instituição para os católicos: a salvação através do batismo significava a conversão dos indivíduos, porque “com aquele arrependimento que devem ter antes de serem batizados e enfim, se propõe a receber este sacramento, [devem] começar uma vida nova e observar os mandamentos de Deus”.⁵¹

De um lado, o documento reforçava a necessidade da catequese, porque era o meio através do qual o batizado aprenderia a viver a partir dos preceitos da Igreja, daí o capítulo VI do mesmo decreto, intitulado *Modo desta preparação* [da salvação através do batismo], apontar que “as pessoas dispõem-se para a salvação, quando movidos e ajudados pela Graça Divina, e trocando o ódio pela fé, se inclinam deliberadamente a Deus, crendo ser verdade o que sobrenaturalmente Ele revelou e prometeu”.⁵² Por outro, apontava a necessidade do catecúmeno se desfazer de seus costumes antigos, porque uma vez preparado, receberia o batismo “que não só é o perdão dos pecados mas também a satisfação e renovação do homem interior, pela admissão voluntária da graça e dons que a seguem”.⁵³

Esses dons, evidentemente, eram obtidos com o modo de vida cristão baseado nos mandamentos de Deus e da Igreja. No capítulo X, *Do incremento da salvação*

⁵¹ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 02.

⁵² *id. ibid.*, p. 02.

⁵³ *id. ibid.*, pp. 02-03.

obtida, é mencionado que aqueles que obtiverem a salvação devem caminhar em virtude dia-a-dia porque, com sua fé em Cristo e boas obras, “se salvam cada vez mais”.⁵⁴

Isso quer dizer que o ideal aspirado pela Santa Sé era de que o indivíduo ficasse obrigado a agir de acordo com os princípios do catolicismo, porque voltar a ter uma “vida em pecados” representava o rompimento da fidelidade estabelecida com Cristo e sua Igreja através do batismo, tanto que o cânon XX deste sacramento decretava a excomunhão daquele que dissesse que “o homem salvo (...) não é obrigado a observar os mandamentos de Deus e da Igreja, (...) como se o Evangelho fosse mera e absoluta promessa de salvação eterna sem a condição de guardar os mandamentos”.⁵⁵

A doutrina católica, portanto, exigia dos missionários a exímia preparação ao batismo através da catequese, bem como a criação de estratégias que impedissem o retorno dos novos cristãos aos seus antigos costumes condenados pela ortodoxia da religião. Na ótica dos missionários, no Brasil essa era uma necessidade maior em função da “inconstância” dos silvícolas e dos seus muitos “apetites” que, frequentemente, os levavam a macular o batismo e a vida cristã.

Vimos que as circunstâncias em que a atividade missionária se desenvolveu no período de privilégio permitiam aos inacianos trabalharem na preparação bastante apurada dos catecúmenos antes de lhes oferecer o batismo. A catequese durava o tempo necessário para os nativos se mostrarem aptos a receber o sacramento, isto é, até o momento em que abandonassem seus “maus costumes” e davam mostra, mesmo que exteriores, de viverem a partir dos preceitos de Deus e da Igreja. Até 1580, os inacianos também se valeram de sua exclusividade na atividade missionária e de sua estreita relação com a Coroa portuguesa para buscar, na política ultramarina dirigida à colônia, algumas das ferramentas que viabilizassem a evangelização. Entre elas, o governo temporal dos aldeamentos foi de fundamental importância, já que esses núcleos evangelizadores foram criados justamente para afastar os catecúmenos e os novos cristãos dos “males da terra”.

Durante a União Ibérica, entretanto, ao mesmo tempo em que a atividade missionária passava pela interferência de Roma, refletia as necessidades latentes da política ultramarina Habsburgo no Brasil e, mais ainda, os intensos problemas que a colônia vivia no período. A atuação dos inacianos na “pacificação” das tribos indígenas

⁵⁴ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 04.

⁵⁵ *id. ibid.*, p. 09.

como forma de abrir frentes colonizadoras e de anular a influência dos inimigos estrangeiros levou à criação de aldeamentos onde não residiam missionários e onde viviam índios cristãos e ainda “pagãos”.

Essa nova realidade não permitia aos missionários fazerem a preparação que a doutrina exigia para o oferecimento do batismo. As cartas jesuíticas nos mostram que o clima de tensão na colônia, agravado com a intensificação das investidas estrangeiras, exigia, mais intensamente, o trabalho de “pacificação” ou de expansão da área de influência dos ibéricos entre os nativos das regiões visadas por franceses e holandeses. A necessidade que os padres tinham de deixar os aldeamentos nascidos desse processo fez com que a preparação ao batismo fosse simplificada. Ao relatar a campanha que resultou na criação da Aldeia da Lagos dos Patos no atual Rio Grande do Sul, em 1624, Antônio Vieira explicou que com os “índios mais duros e menos tratáveis (...) fez um dos padres uma *prática* sobre a importância do Santo Batismo e do que para ele se requer”. Ainda, instituíam o medo “mostrando-lhe também de uma parte as penas do Inferno, da outra os bens da Glória, e como depois da sua partida ficaram arriscados a, morrendo, perder estes a ser condenados àquelas, pois não teriam ordem nem ocasião de ser batizados, ainda que muito o quisessem”.⁵⁶

A persuasão mostrava-se eficiente, de acordo com o missionário, porque assim os nativos, “com desejo no coração e lágrimas nos olhos, começaram a pedir que os fizessem cristãos, de modo que em oito dias foram suficientemente catequizados, e receberam a água do Sagrado Batismo perto de duzentas almas”.⁵⁷

Nesse modo de agir, entretanto, paulatinamente o batismo passava a representar mais um ato simbólico de adesão ao cristianismo do que propriamente a transformação comportamental necessária à conversão religiosa. E os missionários tinham consciência disso, mas eles não viam problema em aplicar o sacramento sem um preparo acurado porque, mesmo nessas condições, segundo Anchieta, os novos cristãos tinham “algumas coisas notáveis e a primeira é que são *tanquam tabula rasa* para imprimir-lhes todo o bem”.⁵⁸ Vieira, indicando a realidade dessa prática, relatou que mesmo havendo em uma tribo muitos índios reticentes em se desvencilhar das dificuldades “que nestes

⁵⁶ As duas citações se referem a VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626. In: _____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 106. Grifo nosso. O termo *prática* se referia a uma prelação, um sermão.

⁵⁷ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... pp. 106-107.

⁵⁸ ANCHIETA, J. de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585). Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585). In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 443.

contra a lei natural reina”, eles administravam o sacramento aos que o pediam, porque “a pertinácia que se vê nuns não é impedimento à conversão dos outros”.⁵⁹ Nesse ambiente, os padres recorriam frequentemente à antiga estratégia de conversão dos “principais da terra”, porque neles “claramente se vê que tem Deus em Sua mão a chave dos corações dos homens, para os abrir e entrar neles quando é servido”.⁶⁰

Por se tratar uma ação consciente, conclui-se que essa nova forma de aplicação do batismo era uma estratégia jesuítica de levar a atividade missionária a cabo quaisquer que fossem as particularidades que a administração Habsburgo, ou os problemas que ela gerava na sociedade colonial, imprimia à evangelização. Mas, como compensar o esvaziamento doutrinal da catequese de forma a conseguir uma conversão religiosa tal como definia a Santa Sé, principalmente em um momento em que a cúria romana trabalhava para que a missão levasse aos cantos mais remotos uma doutrina reformada que devia ser a base não só da religião, mas também do programa moral e comportamental do súdito das monarquias confessionais?

Diante desse novo quadro evangelizador, os jesuítas estruturaram a atividade apostólica em duas atividades primordiais: na catequese, que assumia uma função bastante específica, e nas atividades de reeducação religiosa dos cristãos (indígenas ou colonos) e de doutrinação dos novos cristãos que haviam aderido ao cristianismo através de um ato simbólico.

A catequese e a formação de agentes leigos

Fernão Cardim produziu um documento que nos oferece um bom quadro da catequese durante a União Ibérica. O padre havia chegado ao Brasil em 1583 na condição de secretário do Visitador Cristóvão de Gouveia. Em 1590, um ano depois da visitação, escreveu a extensa *Informação da Missão do P. Christovão Gouvêa às partes do Brasil*, onde narrou a empreitada e, nela, ofereceu detalhes das práticas jesuítica nas casas e nos aldeamentos, assim como nas “missões rurais”.

Seu relato, corroborado pelos demais jesuítas, demonstra que embora não houvesse um trabalho propriamente de preparação ao batismo nos aldeamentos onde não residiam missionários, a catequese seguia o mesmo princípio da atividade em curso

⁵⁹ As duas citações se referem a VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 107.

⁶⁰ *id. ibid.*, p. 107.

desde 1549 nas casas, nos colégios e nas Aldeias onde os padres residiam: baseava-se no esforço de eliminar as práticas culturais tidas como heterodoxas e de infundir, na população nativa, os preceitos morais da religião católica.

Já vimos quais métodos eram usados pelos padres para se instalarem em uma aldeia principal de uma região e como a transformavam em aldeamento. Feito isso, os jesuítas erguiam uma igreja e escola e passavam a visitar as aldeias menores dos arredores, preferencialmente das tribos aliadas. Nelas, usavam a pregação para persuadir os nativos a abraçarem o cristianismo e, aqueles que manifestavam a intenção, eram levados à Aldeia.⁶¹

Os inacianos davam preferência para as crianças, como ocorria desde 1549. No entanto, a necessidade de ampliar a influência nos novos modelos de aldeamento e de trabalhar na doutrinação daqueles que eram batizados sem a devida formação religiosa levou-os a se concentrarem com afinco na formação doutrinal desse público. Nas escolas, ensinavam o idioma português às crianças, que também eram alfabetizadas e aprendiam os princípios da matemática, a cantar e a tocar instrumentos (flauta, viola, cravo e órgão).⁶²

As formas que a catequese jesuítica tomou no período da União Ibérica, por seu objetivo bastante específico e pelas ferramentas com que era desenvolvida, revelam que o princípio tridentino do ensino como instrumento de renovação da religião ressoava nos recônditos do Novo Mundo. Enquanto na Europa as ordens religiosas abriam seus colégios para a formação das crianças, nas Aldeias do Brasil se primava pela formação dos meninos indígenas. A alfabetização desse público era um processo que visava sua instrumentalização para a instrução no “diálogo da fé, confissão e comunhão”,⁶³ que se dava a partir de materiais auxiliares da evangelização.

Os jesuítas produziam sermões, peças de teatro, poesias, catecismos e manuais de confissão que visavam oferecer, aos padres, um acervo bibliográfico que tornasse a prática religiosa mais eficiente. Igualmente, constituíam coleções de textos doutrinários destinados ao ensino dos preceitos da religião católica aos catecúmenos e ao policiamento da conduta dos índios cristãos para que praticassem um catolicismo ortodoxo.

⁶¹ Trata-se de CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590. In: _____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, pp. 141-198.

⁶² *id. ibid.*, pp. 155-156.

⁶³ *id. ibid.*, p. 156.

O uso desse material na evangelização não foi uma inovação dos inacianos. Na década de 1530, os franciscanos começaram a utilizar textos manuscritos no México e Peru. Eram obras em castelhano e nas línguas locais como catecismos, sermões, manuais de confissão e livros que versavam sobre as vidas dos santos. Três décadas mais tarde, esses textos foram impressos e tinham como público alvo os autóctones. Naquele momento, já se ensinava canto gregoriano aos catecúmenos, que também cantavam poemas e encenavam as peças teatrais franciscanas durante as festas religiosas. De acordo com Serge Gruzinski, aliados a outras táticas de conversão, os textos eram instrumentos auxiliares da transmissão, para os ameríndios, dos conceitos e critérios que organizavam a realidade definida pela Igreja. Por isso mesmo, eram capazes de promover mudanças na percepção indígena do real e do imaginário, porque infundiam, nas culturas locais, elementos da cultura ocidental que permitiam às sociedades indígenas se ajustarem à ordem imposta pelos espanhóis, daí Gruzinski considerar que se tratava de ferramentas que faziam da evangelização um processo do sistema colonial que conduzia a

processos mais profundos e mais determinantes, como a evolução da representação da pessoa e das relações entre os seres, a transformação dos códigos figurativos e gráficos, dos meios de expressão e de transmissão do saber, a mutação da temporalidade e da crença e, finalmente, a redefinição do imaginário e do real, no qual os índios deviam expressar-se e sobreviver, entre a obrigação e o fascínio.⁶⁴

Os jesuítas começaram a utilizar catecismos e manuais de confissão em alguns domínios lusos na Ásia em meados do século XVI. As atividades, orientadas por Francisco Xavier, baseavam-se no aprendizado das línguas locais e em uma política de tradução para a produção dos materiais auxiliares à catequese. Pioneiro na missão na região, Xavier escreveu o primeiro catecismo português. Ele foi impresso em Goa, em 1556, e traduzido para o tâmul, malaio e o japonês, línguas com as quais o padre entrou em contato. O livro foi, de modo particular, muito importante na conversão dos paravas, na costa da Pescaria. Os inacianos que atuaram no local se apoiaram sobremaneira no uso do catecismo, tanto que Xavier, preocupado com os problemas de tradução, estimulou outros missionários a aprofundarem seus estudos no idioma tâmul. Henrique Henriques foi um deles e também escreveu outro catecismo e mais um livro de tradução tâmul/português para o uso dos demais missionários. Ao assumir o posto de

⁶⁴ GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 410.

superior da missão, Henriques promulgou uma norma que proibia os inacianos de falarem o português. Assim, passou-se a adotar definitivamente o tâmul na evangelização na Índia Meridional. Em fins de 1570, já havia missionários com sólido conhecimento do idioma local, que contavam com catecismos e manuais de confissão impressos também nesta língua.⁶⁵

A utilização desse material no campo missionário brasílico se tornou uma realidade no final do século XVI, momento em que a Santa Sé interferia na gerência da evangelização para que o conteúdo desses textos estivesse o mais próximo possível da doutrina definida em Trento. Porém, a referência da cúria romana na definição de um material padrão era justamente aquele nascido da experiência vivida pelas ordens religiosas na América, Ásia, África e Europa, processo no qual os jesuítas exerciam um papel de vanguarda. Portanto, o material que circulava no Brasil refletia a confluência desses dois grandes processos estruturais: da experiência missionária em curso e da intervenção da Igreja Católica na prática missionária.

Na catequese, o material primordial era o catecismo, texto que apresentava os princípios básicos do cristianismo. Nas missões jesuíticas, porém, circulavam dois tipos de catecismos: aqueles dirigidos especificamente aos missionários e os que eram voltados a atingir um público amplo.⁶⁶

O catecismo utilizado pelos inacianos no Japão, por exemplo, era dirigido aos evangelizadores e não aos catecúmenos nipônicos, tanto que foi escrito em latim. Ele seguia o mesmo modelo dos catecismos romanos destinados ao clero: seu texto se confunde com um manual dedicado a oferecer informações sobre a estrutura social, política e religiosa dos japoneses, bem como estratégias para os missionários introduzirem os preceitos cristãos na complexa sociedade japonesa. Lembremos, esse era o modelo dos catecismos correntes em Portugal.⁶⁷

Por outro lado, havia os catecismos voltados para um público amplo porque tinham o objetivo de apresentar os princípios da fé católica. O livro escrito em guarani

⁶⁵ Ver ZUPANOV, I. G. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). In: HESPANHA, A. M. (org.). *Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998, pp. 164-168.

⁶⁶ Alguns elementos da discussão que se seguirá sobre os catecismos jesuíticos estão presentes em DORÉ, A.; SABEH, L. A. A educação humanista e a catequese no Brasil. In: TOLEDO, C. de A. A. de; RIBAS, M. A. de A. B.; SKALINSKI JUNIOR, O. (orgs.). *Origens da educação escolar no Brasil Colonial*. v. 2. Maringá: Eduem, 2013, pp. 69-93.

⁶⁷ Referimo-nos a VALIGNANO, A. *Catechismus christianae fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur & sectae Iaponenses confutantur*. Editus à patre Alexandro Valignano Societatis Iesu. Olyssipone: Antonius Riberius, 1586. Disponível em <http://purl.pt/15107/2/>. Acesso em 10/11/2010.

por Antonio Ruiz de Montoya, que era utilizado nas missões jesuíticas do Paraguai, é um bom exemplo. Seu texto era estruturado em forma de perguntas e respostas e seu conteúdo era de fácil entendimento. Essas eram as mesmas características do *Resumo da Doutrina Cristã*, texto do influente pregador e educador jesuíta Pedro Canísio (1521-1597) que circulou no Sacro Império Romano-Germânico.⁶⁸

Os catecismos que fundamentavam as atividades de catequese no Brasil eram justamente os voltados a atingir um público amplo. A autoria do primeiro texto escrito em tupi, o *Catecismo Brasilico*, é atribuída a José de Anchieta. O pesquisador Armando Cardoso entende que o *Catecismo Brasilico* pode ter sido escrito por vários jesuítas ainda no calor das primeiras experiências catequéticas. O que se sabe, no entanto, é que seu texto foi revisado e aprovado por Manoel da Nóbrega e Luiz da Grã e traduzido para o tupi por Anchieta. Em 1592, os manuscritos foram encaminhados a Portugal para impressão, mas não foram publicados. Cardoso supõe que a Companhia de Jesus não dispunha de recursos para imprimi-lo, porque havia a necessidade de se imprimir, também, a *Arte de Grammatica Brasilica*. E a preferência foi dada a ela, que foi impressa em 1595, talvez porque seu texto era mais longo que o do catecismo, portanto, mais difícil de circular em manuscrito.⁶⁹

Há indícios que reforçam a proposição de Cardoso. A *Arte de Grammatica Brasilica* provavelmente tinha maior prioridade de impressão porque era, para os missionários, um manual de estudo do idioma tupi, atividade da qual dependia o próprio ensino do catecismo. Luiz da Grã, quando exerceu o cargo de Provincial do Brasil, exigiu em 1560 o estudo do idioma tupi que, como vimos, era baseado nos manuscritos da *Arte de Grammatica Brasilica*, então conhecida pelos missionários como *Arte da língua brasílica que compoz o irmão Joseph*. Em 1585, a ordem de Roma ainda era enfática nesse sentido: não se devia fazer um homem sacerdote sem antes ter ele

⁶⁸ Trata-se de MONTTOYA, A. R. de. *Catecismo de la lengua guaraní (1640)*. Introdução, tradução e notas de Bartolomeu Meliã S.J. Asunción: CEPAG, 2008. Para que chegasse às crianças e aos cristãos mais cultos, Canísio produziu três versões da obra: o catecismo *maior*, o *menor* e o *mínimo*, que apresentavam a preocupação de invalidar as doutrinas protestantes tão presentes na região, o que deu ao seu texto grande importância no processo de embates políticos e religiosos que levaram territórios como a Bavária e a Áustria a tomarem partido do catolicismo. Sobre a obra de Canísio ver DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma católica. v. II... p. 413; e MULLETT, M. *A Contrarreforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985, pp. 52-53.

⁶⁹ CARDOSO, A. Origens da Doutrina Cristã na língua brasílica. In: ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasilico*. Tomo I. Texto em Tupi e Português. Introdução, tradução e notas de Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 25-31. O texto de Anchieta só foi impresso em 1992 e integra o conjunto de textos do Tomo I da *Doutrina Cristã*.

aprendido o idioma tupi “porque depende disto muito a saúde de muitas almas, e edificação das outras províncias”.⁷⁰

De qualquer modo, o *Catecismo Brasílico* circulou em manuscrito na colônia, e a observação de Cardim nos dá certeza desse fato. E, independente de sua autoria, o fato é que ele subsidiou a escrita de outro catecismo em língua tupi que foi publicado na Europa em 1618: o *Catecismo*, livro editado pelo jesuíta Antônio de Araújo.⁷¹

Entre este e o texto do século XVI, as diferenças são significativas na forma. Além do texto que apresenta os fundamentos da doutrina católica, o livro de Araújo traz uma série de orientações para a atuação dos missionários: reforça a necessidade de estudo do idioma tupi e estabelece diretrizes para a realização de batismos, casamentos, enterros e a unção dos enfermos. Para a prática confessional há um capítulo específico, algo muito semelhante ao *Confessionário* de Anchieta, texto que compunha obra à parte da sua coleção da *Doutrina Cristã*.⁷² Por esta razão, o *Catecismo* de Araújo bem se confunde com um manual destinado tanto para os catecúmenos quanto para os inicianos, uma mescla dos catecismos romanos dirigidos ao clero com aqueles que apresentavam a “suma da fé”.

No que diz respeito ao conteúdo, as diferenças entre o *Catecismo* de 1618 e o de Anchieta são poucas. O padre Araújo praticamente reproduziu a “suma da fé” constante no material atribuído a Anchieta, porque essa era uma prática comum na compilação dos materiais auxiliares da evangelização. Dentre os demais catecismos brasílicos do século XVII conhecidos, por exemplo, temos um que é apenas uma edição revisada do catecismo de 1618. Sua autoria é atribuída aos “Padres Doutos da Companhia de Jesus”, que se basearam no catecismo “aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia”.⁷³ Além desse, conhece-se também o catecismo escrito

⁷⁰ JESUS, C. de. *Brasilia ordinationes Provinciae, 1573-1614*. Documento manuscrito. Fondo Gesuitico 1255, Fascículo 10. Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II”, Roma, f. 32v. Adiante, adotaremos a abreviação BoP/BNC para a citação deste documento. Para a reprodução de seus trechos no corpo do nosso texto optamos pela tradução do espanhol e pela atualização da grafia.

⁷¹ ARAÚJO, A. *Catecismo*. Na lingua brasílica, no qual se contem a summa da doutrina christã. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de Jesu; agora novamente concertado, ordenado & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618. Disponível em <http://purl.pt/22940>. Acesso em 10/11/2010.

⁷² Trata-se de ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Tomo 2. Texto em Tupi e Português. Introdução, tradução e notas de Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

⁷³ JESUS, C. de. *Catecismo brasílico da doutrina christã*. Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus; aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia; emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1686. Disponível em <http://purl.pt/14250/2/>. Acesso em 10/11/2010.

por Luís Mamiani, que atuou na Missão do Maranhão entre 1684 e 1701. Seu livro, embora siga o mesmo padrão estrutural e aborde os mesmos temas que os demais catecismos brasílicos, tinha uma importante diferença: o idioma. O padre o produziu na língua falada pelos índios cariris e em castelhano, seu idioma, a fim de aprimorar as atividades apostólicas dos inacianos na atual região Nordeste brasileira. É de sua autoria, também, a talvez única gramática escrita nesse extinto idioma indígena.⁷⁴ Isso explica, enfim, porque os catecismos da Época Moderna formavam um compêndio doutrinário com pouca variação na forma de escrita e temas abordados, principalmente depois que a Santa Sé estipulou um padrão para a sua redação.

São os textos dirigidos aos catecúmenos que revelam o potencial dos catecismos de infundir os valores necessários à transformação comportamental que a conversão religiosa exigia. A “suma da fé” não era apresentada em um texto dissertativo fundamentado em teses teológicas e políticas, mas sim seguindo o princípio da compreensibilidade e em forma de perguntas e respostas:

1. P Só Deus é coisa grande, é o nosso criador, é o criador de todas as coisas. Tu crês firmemente em teu coração?
R Eu creio.
2. P O mesmo Deus aos batizados que foram bons os levará para o céu para sempre. Mas aos não batizados, os mandará ao fogo do diabo para sempre; e aos batizados que foram pecadores também os lançará ao fogo do diabo. Tu crês?
R Eu creio.⁷⁵

A forma de diálogo foi adotada correntemente pelos escritores humanistas. O estilo dialógico foi retomado diretamente de Cícero e era empregado na redação dos tratados que visavam tornar acessíveis os pensadores da Antiguidade. Nos catecismos brasílicos, a forma dialógica foi mantida, mas seu conteúdo foi esvaziado do confronto de ideias, como faziam os catecismos destinados aos missionários. Aí podemos observar pelos menos duas estratégias: o recurso persuasivo da retórica que oferece um pressuposto de “verdade” que impede o estudante de questionar o dogma. O texto não pergunta o que é Deus. Ele apresenta Deus e induz o indivíduo a afirmar que Nele crê.

Esta metodologia era reforçada por outra estratégia retórica que levava o catecúmeno a introjetar o conteúdo através da repetição, método de ensino previsto na

⁷⁴ Trata-se de MAMIANI, L. *Catecismo da doutrina christã na Brasilica língua da Nação Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1698. Disponível em <http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani-1698-catecismo>. Acesso em 08/05/2012; e MAMIANI, L. *Arte de grammatica da língua Brasilica da Nacem Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1699. Disponível em <http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani-1699-arte>. Acesso em 08/05/2012.

⁷⁵ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasílico*. Tomo I... p. 131.

Ratio Studiorum.⁷⁶ O catecismo trazia várias perguntas com a mesma resposta, geralmente curtas para facilitar a memorização do conteúdo. E é provável que os missionários lessem repetidas vezes a mesma lição durante a aula, porque o material trazia também várias respostas que, mesmo diferentes, serviam para confirmar um mesmo pressuposto enunciado de diferentes formas:

1. M Como é que a gente irá para o céu?
D Credo em Deus; no batismo da gente feito outrora por Deus, santificando-se, vivendo segundo a lei de Deus também.
2. M E credes em Deus?
D Creio.
3. M A que coisa chamamos Deus?
D Ao criador de todas as coisas.⁷⁷

As estratégias retóricas eram construídas de um modo que, ao mesmo tempo em que apresentavam os elementos do universo cristão, fossem capazes de eliminar crenças que, na ótica dos missionários, eram a fonte do modo de vida “bárbaro”, “pecaminoso”. No *Diálogo da Doutrina Cristã*, por exemplo, percebe-se a tentativa de se refutar a crença na existência de vários deuses e, ao mesmo tempo, de se incutir a noção monoteísta do catolicismo:

1. M De que modo vivendo a gente se livra do demônio, procurando elevar-se ao céu?
D Credo em Deus, batizando-se e vivendo segundo sua lei.
2. M Mas credes vós nesse Deus?
D Creio.
3. M Quantos são esses deuses?
D Um só.⁷⁸

Essa estratégia era potencializada com a imersão dos missionários no universo mental, social e religioso dos silvícolas. Eles buscavam no idioma local palavras

⁷⁶ A análise da *Ratio Studiorum* demonstra que a repetição, assim como a disputa, eram exercícios fundamentais da pedagogia inaciana. O documento estabelece orientações para todos os componentes da hierarquia dos colégios para que a repetição fosse um exercício diário. Citar aqui todas elas demandaria elencar regras estabelecidas para os professores de todas as disciplinas de todos os níveis do ensino (estudos menores e faculdades superiores). Para termos apenas uma ideia dessa importância, basta indicarmos as regras estabelecidas para os cargos de ordem administrativa: os Provinciais deviam exigir dos professores a prática da repetição e da disputa inclusive nas férias. Já os Reitores ficavam obrigados a punir alunos que não valorizassem esses exercícios. Os Prefeitos de Estudos, por fim, deviam prescrever um plano de estudo que previsse diariamente a repetição e a disputa para os estudantes jesuítas e para os alunos leigos do internato. Ver, respectivamente, JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. Translated into English, with an Introduction and Explanatory notes by Allan P. Farrell S.J., University of Detroit. Washington, D.C.: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970. Disponível em <http://www.bc.edu/libraries/>. Acesso em 18/07/2011, pp. 13-14 (item 39 das Regras do Provincial); p. 15 (item 4 das Regras do Reitor); e p. 24 (item 27 das Regras para os Prefeitos de Estudos).

⁷⁷ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasílico. Tomo I... p. 133.

⁷⁸ *id. ibid.*, p. 157.

análogas para referenciar os elementos do imaginário católico. Os inacianos usavam, por exemplo, a palavra Tupã, que designava o trovão, a manifestação de uma divindade tupi-guarani, para designar o Deus da tradição judaico-cristã. E, quando essas palavras não existiam, eles usavam comportamentos que explicassem, alegoricamente, a doutrina católica. A comunhão, sacramento no qual os católicos acreditam trazer para si Jesus Cristo sob a aparência do pão e do vinho (alegoria de seu corpo e sangue) para com ele comungar, transformou-se em *Tupã rára*, “comer Deus” em tupi.⁷⁹

Nesse aspecto, essa estratégia era semelhante à adotada pelos inacianos nos locais onde a cristianização representava a tentativa da Coroa portuguesa de criar um parentesco espiritual, a via nodal ao estabelecimento de alianças que sustentavam um império-rede. No Japão, por exemplo, os jesuítas apresentavam o Deus da tradição judaico-cristã como *Dainichi*, termo que os nipônicos usavam para se referir à divindade que personificava o conceito budista de vazio.⁸⁰ Para uma ordem religiosa que atuava no interior das sociedades dos seus catecúmenos, mas que não admitia uma conversão religiosa superficial que denotasse simplesmente o estabelecimento de alianças entre os locais e os poderes políticos ibéricos, o mergulho no imaginário do seu público-alvo era uma estratégia persuasiva que substituíra métodos violentos de conversão que poderiam romper com tais alianças. E se considerarmos que a integração dos ameríndios à lide colonial era um dos fundamentos da política ultramarina Habsburgo em curso na América espanhola e no Brasil, o uso dessa estratégia na colônia denotava a substituição de métodos empregados no período de privilégio que se baseavam na violência física e na punição pública para fazer com que os nativos abandonassem suas práticas sociais tidas como contrárias à doutrina católica.

Adone Agnolin entendeu que o mergulho no imaginário dos catecúmenos representava uma mediação simbólica, uma estratégia consciente e, considerando-se os objetivos da catequese, até uma necessidade. Tendo em vista que em termos teológicos e ideológicos a essência da catequese era a “apresentação da fé”, os tratados teológicos de tradição romana correntes na Europa desde o século IV orientavam os missionários a primeiro “converter” o Evangelho segundo a cultura local para, só depois, converter o gentio. Era, portanto, um pressuposto da missão que refletia os princípios do Império

⁷⁹ Ver ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasília. Tomo I... p. 157.

⁸⁰ Ver HICHMEH, Y. S. S. *O cristianismo no Japão*: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014, pp. 49-50.

Romano que os ibéricos usavam como referência para a construção de uma monarquia universal cristã.⁸¹

Em parecer análogo, Cristina Pompa entendeu que se tratava de uma estratégia de tradução no sentido antropológico do termo, ou seja, de aculturação: os missionários dominavam o idioma dos catecúmenos, adentravam no seu imaginário, identificavam os sistemas de crenças que estruturavam sua cosmogonia e estabeleciam novos significados aos elementos desse universo simbólico de modo que dessem condições de apresentar o mundo dos conquistadores. E como o universo simbólico dos ibéricos era sustentado pela doutrina católica, o instrumento-chave dessa tradução era a religião.⁸²

Esses olhares partem do pressuposto de que a evangelização, sendo um processo de imposição de um colonizador que se julgava superior e responsável pela civilização de um povo tido como “bárbaro” e “selvagem”, promovia o rompimento de práticas sociais e culturais milenares que estruturavam as sociedades tribais. Por isso, a atividade missionária é vista como um veículo de mediação cultural através da qual é possível se compreender as formas de negociação simbólica que representavam ou a acomodação ou a reação dos nativos à colonização europeia.

Aqui podemos nos valer dos conceitos de “estratégia” e de “tática” de Michel de Certeau para entender essa posição. A estratégia, para o historiador, é uma ação definida por uma instituição/grupo que, por deter o poder, a estabelece como algo próprio, como um lugar de onde é gerida as relações de força com grupos exteriores e que ao mesmo tempo define um lugar desse poder, seja ele representado por um lugar teórico (sistemas e discursos totalizantes) ou um lugar físico. Em contrapartida, a tática é reação do “outro”, do “inimigo” em relação à estratégia. É, portanto, um movimento de astúcia, a “arte do fraco”⁸³ para se acomodar e sobreviver em seu próprio espaço, já que ele não tem poder para fazer com que seu projeto se torne global, referência. Em suma, “a tática é determinada pela *ausência de poder*, assim como a estratégia é organizada pelo postulado de um poder”.⁸⁴

Nessa perspectiva, podemos dizer que os autores acima mencionados buscam nas estratégias (a ação missionária) as explicações das táticas (reação ou acomodação dos indígenas à evangelização). Em contrapartida, estamos preocupados em entender

⁸¹ AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens...* pp. 237-335.

⁸² POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003, pp. 57-97.

⁸³ CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 95.

⁸⁴ *id. ibid.*, p. 95. O destaque do texto consta no original.

que mecanismos davam corpo e vida às metodologias evangelizadoras capazes de as definirem como estratégia no sentido certauniano do termo. Buscando na própria atividade missionária os elementos capazes de a explicar, encontramos na doutrina da salvação católica os elementos que faziam da evangelização uma ferramenta capaz de transformar as estruturas sociais e culturais das sociedades nela envolvidas. Assim, se lermos o mergulho no universo simbólico ameríndio a partir dos princípios teológicos dos sacramentos e de sua relação com os demais recursos de retórica dos catecismos, fica evidente que se tratava de uma manobra de transformação das bases culturais dos catecúmenos tal como a conversão religiosa exigia, o que refletia lógica da vinha que fundamentava a evangelização: era preciso eliminar as ervas daninhas e plantar boas sementes para se colher bons frutos na seara do Cristo. Era, portanto, um movimento que visava fazer com que os nativos abandonassem seus costumes, crenças e valores e, ao mesmo tempo, abraçassem o programa de conduta e valores estabelecido pela Igreja Católica aos súditos de uma monarquia confessional.

Essa estratégia explica porque a evangelização fundamentava as políticas ultramarinas das Coroas ibéricas: o padrão de conduta que os inacianos exigiam dos novos cristãos era o mesmo que definia o súdito da monarquia católica. Assim, na medida em que a evangelização infundia os valores do ser ibérico e o conjunto de comportamentos que definiam o bom cristão, acabava por ser útil à transformação do ameríndio em súdito *Del-Rei*, em “civilizar” o “pagão” e integrá-lo à nova ordem social imposta pelos europeus.

Melhor se compreende este papel da catequese quando consideramos o seu público alvo: as crianças indígenas. Vimos que, desde 1549, os inacianos visavam a instrução religiosa dos pequenos pela maior aptidão que tinham em aderir as crenças cristãs e os valores ibéricos. Tratava-se de uma estratégia que, na ótica missionária, trazia grandes benefícios, e um deles era a garantia de que os novos cristãos viveriam conforme a moralidade católica. Isso porque, diferente dos pais, as crianças eram mais “constante” na vivência da fé, isto é, estavam menos propensas a voltarem aos “bárbaros costumes” depois de batizadas. E aqui podemos acrescentar a preocupação dos inacianos em impedir, ou pelo menos minimizar, a ocorrência de sublevações nascidas da confusa assimilação da doutrina católica pelos nativos, uma realidade na colônia. A “santidade de Jaguaripe” e as “heresias gentílicas” demonstravam a forma como alguns silvícolas adultos apreendiam e se relacionavam com o cristianismo: mesclavam os ritos e os elementos dos dogmas católicos com os das religiões indígenas

e usavam essa forma híbrida de religiosidade para se rebelarem contra a colonização branca. Em alguns casos, associavam os sacramentos do batismo, da comunhão e da extrema-unção com a morte e causavam alvoroço nos aldeamentos durante as práticas religiosas do catolicismo ou quando os missionários entravam nas ocas dos índios moribundos.⁸⁵

Mas, para os jesuítas, a dimensão dessa estratégia era muito mais ampla, porque o objetivo da educação formal e religiosa das crianças era, também, transformá-las em agentes leigos da religião, algo comum na racionalidade que estruturava a ação da Companhia de Jesus nos mais distintos espaços. Quando noviços ingressavam na ordem, eram submetidos à instrução e provação espiritual durante um período de dois anos. Aprovado nesta etapa, os candidatos faziam votos de castidade, pobreza e obediência e tinham que escolher entre ser um irmão ou um escolástico. Se optassem pelo primeiro, passavam a se dedicar aos trabalhos temporais (jardinagem, carpintaria, entre outros) nos colégios ou nas missões.⁸⁶

No Brasil, muitos leigos adultos foram admitidos na ordem como irmãos, mas o trabalho realizado pelas crianças ia além dos serviços cotidianos. A intenção dos jesuítas não era transformá-los em clérigos, mas em missionários sem batina: nas Aldeias onde viviam, “canta[va]m à noite a doutrina pelas ruas, e encomendam as almas do purgatório”,⁸⁷ isto é, estimulavam a sensibilidade religiosa dos demais indígenas numa espécie de catequese informal. Depois da missa matinal celebrada pelos padres, que era diária, os pequenos ensinavam “orações em português e na língua” para todos da tribo, adultos e crianças, homens e mulheres. Em seguida, quando os adultos passavam a se dedicar às suas atividades cotidianas, os meninos eram enfim “instruídos no diálogo da fé, confissão e comunhão”.⁸⁸

⁸⁵ Sobre a santidade de Jaguaripe e as heresias gentílicas ver, respectivamente, VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 151-197; e PIERONI, G. (org.); SABEH, L. A. *et al. Heresias brasileiras: Inquisição e purgatório no Brasil Colonial*. Curitiba: UTP, 2008, pp. 32-61.

⁸⁶ Se decidissem ser um escolástico, os noviços iniciavam longos períodos de estudos em filosofia e teologia. Terminada a formação, realizavam os *Exercícios Espirituais* completos (quatro semanas) para, então, fazer novamente o voto de castidade, pobreza e obediência. Nesse momento, o candidato ainda tinha que escolher entre ser um coadjutor espiritual ou um jesuíta. Se escolhesse a segunda opção, faria mais um voto de obediência ao papa para poder atuar nas missões. Sobre a formação dos inacianos Ver LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp. 03-17; e WRIGHT, J. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006, pp. 50-69.

⁸⁷ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 155.

⁸⁸ As duas citações se referem a CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 156.

Pesquisadoras que analisaram o papel dos inacianos nos domínios lusos na Ásia nos dão mostra de que a catequese das crianças nativas era uma estratégia comum da Companhia de Jesus. Maria de Deus Manso destacou que tanto os órfãos quanto as crianças das famílias de todos os grupos sociais do Malabar eram educadas nos colégios da ordem, mesmo quando havia resistência de seus pais. Por conta da tenra idade, os padres não encontravam dificuldade em eliminar valores e crenças firmadas pelo hinduísmo e demais religiões locais. Assim, doutrinados no catolicismo e na moralidade ibérica, quando adolescentes atuavam como intérpretes “cantando de dia a doutrina pelas ruas e à noite ensinando a doutrina aos seus familiares e escravos”,⁸⁹ ou seja, auxiliavam na doutrinação dos adultos, um público menos propenso à adesão ao cristianismo.⁹⁰

Ângela Barreto Xavier, que se aprofundou no entendimento acerca do papel que os nativos cristianizados assumiam em suas sociedades, apontou que a conversão das crianças permitia criar, nas sociedades asiáticas, indivíduos capazes de compreender a ideologia que justificava a presença dos portugueses na Ásia. E por poderem transitar entre conquistadores e conquistados, atuavam como agentes de integração dos asiáticos ao poder luso: na complexa sociedade hinduísta estruturada por regras religiosas rígidas e por agentes que tinham funções político-religiosas (como os brâmanes), os nativos cristianizados tinham uma permeabilidade capaz de semear os valores ibéricos em um terreno pouco aberto à adesão de um conjunto de ideias e religião que estabeleciam não só uma nova visão de mundo e crenças religiosas, mas um bem definido programa de vida a ser adotado pelos hindus na sociedade colonial.⁹¹

Encontramos explicações para o poder da catequese de criar elementos de integração entre os nativos e os agentes da colonização justamente no ensino dos princípios do cristianismo, porque a instrução no “diálogo da fé, confissão e comunhão” não promovia simplesmente uma conversão religiosa: atuava, também, na formação moral das crianças indígenas. Os catecismos basilícos traziam coleções de orações católicas e textos didáticos que versavam sobre os mandamentos de Deus e da Igreja e sobre os sacramentos e os pecados. Além disso, ofereciam instruções para os catecúmenos levarem uma vida cristã plena, isto é, baseada no desenvolvimento de virtudes teologais (fé, esperança e caridade), de virtudes cardiais (prudência, justiça,

⁸⁹ MANSO, M. de D. B. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622)*. Actividades religiosas, poderes e contactos culturais. Macau: Universidade de Macau; Évora: Universidade de Évora, 2009, pp. 165-166.

⁹⁰ *id. ibid.*, pp. 164-169.

⁹¹ XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa...* pp. 205-270 e pp. 381-440.

temperança e fortaleza), das potências da alma (memória das coisas, inteligência e vontade delas), dos sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar) e dos dons do Espírito Santo (sabedoria, entendimento, conselho, fortaleza, ciência, compaixão e honra e amor a Deus).⁹²

Compêndio doutrinário, se quisermos. Entretanto, considerando os objetivos para os quais eram redigidos, não se tratava de simples elementos que compunham uma obra instrucional do catolicismo. Partindo do pressuposto de que as crianças estavam mais aptas a absorver valores e novas identidades, os autores dos catecismos pretendiam que essas “instruções” funcionassem como um programa moral a ser abraçado já que, na ótica dos missionários, ele era capaz de estabelecer a única realidade considerada como a verdadeira e, principalmente, redentora.

Isso explica porque a doutrina católica da salvação fazia da evangelização uma ferramenta de transformação de comportamentos e valores, aquilo que Ângela Barreto Xavier entendeu como uma atividade capaz de promover uma “conversão cultural” além da religiosa. A historiadora apontou que a atividade missionária era um processo que causava “a transformação mais ou menos completa, mais ou menos gradual, dos modos de pensar, de fazer e de estar, de conceber o tempo e o espaço, o presente e a memória, dos membros de uma determinada sociedade”.⁹³ Ou seja, por ser o cristianismo mais uma forma de conceber a vida e o mundo, de ditar o comportamento e a moral dos indivíduos daquele momento histórico, a cristianização causava a conversão cultural que permitia as populações locais dos domínios ultramarinos entenderem, aceitarem ou submeterem-se ao poder imperial ibérico.⁹⁴ Como se observa, essa é uma forma semelhante de se compreender a evangelização tal como propôs Serge Gruzinski. O historiador a percebeu como uma “colonização do imaginário”. Em seu parecer, os franciscanos utilizavam catecismos e pregações, na América espanhola, para interromper a realidade ameríndia e, ao mesmo tempo, transmitir os conceitos e os critérios que organizavam a realidade definida pela Igreja romana. Esse processo, por fim, acabava por promover a “ocidentalização” da cultura ameríndia, o que facilitava a efetivação da conquista europeia.⁹⁵

⁹² Ver ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasílico. Tomo I... pp. 139-154.

⁹³ XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa...* p. 26.

⁹⁴ *id. ibid.*, pp. 17-31.

⁹⁵ GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário...* pp. 271-294. Gruzinski define o conceito de “ocidentalização” também em GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Pelo fato da transformação comportamental ser uma exigência da doutrina católica para o oferecimento dos sacramentos, a evangelização representava uma colonização salvífica: para os missionários, era uma condição para que a conversão religiosa se cumprisse. Para a Coroa, transfigurava-se como uma medida prática capaz de fazer os nativos se acomodarem na sociedade conquistada. Funcionava, portanto, como um poderoso recurso de entronização que dispensava o uso da força militar de conquista e que, ao mesmo tempo, cumpria o dever salvífico de um monarca cristão: os índios cristãos viviam na condição de homens livres aptos a aceitarem a nova realidade política e social imposta pelos conquistadores e, principalmente, a participarem da lide colonial.

Conforme apontou Anchieta, as crianças que passavam pela catequese jesuítica, além de atuarem nas Aldeias onde viviam, na fase adulta atuavam como guias das expedições de exploração da colônia e como intérpretes na evangelização. Ainda, por terem o traquejo para lidarem com as demais tribos e com meio natural rude, e ao mesmo tempo por serem formados pela moralidade cristã e pelos valores ibéricos, formavam um pelotão de soldados da fé que estabelecia a conexão entre os poucos jesuítas e a imensa população ameríndia que não era atingida pela catequese e que não assimilava o cristianismo em sua essência. E era justamente esses indígenas que formavam uma reserva de mão-de-obra livre na agricultura e nos trabalhos domésticos dos colonos, e que compunham a força militar que fazia frente às investidas de tribos hostis e às incursões inglesas, francesas e holandesas. Os agentes leigos da evangelização, nesse sentido, contribuíam para que poucos convertidos garantissem a adesão de todo o seu grupo ao cristianismo, que traduzia a nova ordem estabelecida pelos conquistadores, daí Anchieta considerar que as crianças indígenas eram verdadeiras obreiras do Cristo: “compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses”.⁹⁶

As atividades de educação e reeducação religiosa e a modelação da grande massa

As condições impostas pela política ultramarina Habsburgo à evangelização exigia dos inacianos um trabalho de educação religiosa que compensasse a falta de

⁹⁶ ANCHIETA, J. de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585)... p. 443.

catequese aos indígenas adultos que aceitavam a conversão religiosa e que eram batizados sem a devida preparação doutrinal. Igualmente, a partir do momento em que começou a trabalhar para reaver a gerência da evangelização, a Igreja tridentina exigia que a atividade missionária desempenhasse sua função de constante reeducação religiosa da cristandade, fosse para preservar o teor salvífico dos sacramentos questionados pelos protestantes fosse para fazer dessas instituições de salvação a pedra fundamental de uma reforma político-religiosa de construção de uma *societas perfecta*.

Os inacianos não colocavam a responsabilidade dessas funções apenas nas mãos das crianças formadas pela catequese. Recorreram, também, ao uso intensivo dos muitos mecanismos de persuasão que, mais do que no período anterior, deveriam funcionar à conversão dos ameríndios e ao policiamento dos novos cristãos. E esses recursos eram executados através das muitas atividades previstas nas missões periódicas criadas durante a União Ibérica.

Quando os aldeamentos eram visitados pelos Superintendentes das Aldeias, as atividades de educação religiosa não podiam se basear em um elemento muito utilizado entre 1549 e 1580: o castigo físico. Nos primeiros anos da atividade missionária, os jesuítas podiam submeter os indígenas aldeados à justiça secular como forma de criar um ambiente favorável à evangelização. Porém, o cuidado para não romper com a aliança estabelecida com as lideranças indígenas das tribos “pacificadas”, ou mesmo as limitações na gerência temporal dos aldeamentos que a dissensão entre jesuítas e colonos havia imposto, exigia a substituição das ferramentas persuasivas violentas.

A necessidade de evitar “escândalos” com a punição dos nativos levou à criação do cargo de meirinho, indígena que castigava aqueles que maculavam os sacramentos, que desrespeitavam as regras de conduta dos aldeamentos ou que neles causavam a desordem. As punições que aplicavam eram menos brutas do que aquelas dadas pelo poder temporal: no máximo “os manda meter em tronco um dia ou dois, como ele quer, não tem correntes, nem outros ferros da justiça”.⁹⁷

Fernão Cardim também nos dá pistas de outras estratégias adotadas nesse sentido. Uma delas era o policiamento realizado pelos meninos catequizados. No dia-a-dia, repreendiam os “maus costumes” com ladainhas ou, se fosse o caso, indicavam os malfeitores aos meirinhos. Além disso, conduziam as atividades das confrarias criadas nos aldeamentos, outra medida adotada pelos jesuítas. Cardim informa que as mais

⁹⁷ ANCHIETA, J. de. Informação dos primeiros aldeamentos da Baía (1584). In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 390.

comuns eram as confrarias do Santíssimo Sacramento, que estimulavam o culto à Ressurreição de Cristo (eucaristia); e de Nossa Senhora dos Defuntos, que transformava, através da devoção a Nossa Senhora, a relação dos ameríndios com a morte que se expressava nas formalidades de enterro e nas crenças relativas ao pós-morte. Em seu parecer, “os mordomos são os principaes e mais virtuosos (...); servem de visitar os enfermos, ajudar a enterrar os mortos, e ás missas, levando a seus tempos os círios acesos, o que fazem com modesta devoção e muito a ponto”. Pelos frutos que produziam, “consola ver esta nova christandade”⁹⁸ que daí nascia.

Os jesuítas também procuraram compensar o castigo físico com a persuasão moral. Nesse processo, a ostentação dos rituais católicos e a utilização dos materiais auxiliares da evangelização passaram a ser comuns no cotidiano das Aldeias.

Seguindo o preceito de que era preciso exteriorizar a fé como forma de devoção a uma espiritualidade defendida como a única legítima e o verdadeiro caminho de redenção, os padres transformaram as missões em uma verdadeira festividade religiosa, já que esse princípio corrente na Europa e na própria colônia desde 1549 ia ao encontro do costume indígena de realização de rituais festivos para as mais variadas ocasiões. No que dizia respeito às visitas,

têm certo modo de chorar quando chega algum parente de fora e é que a parenta se lança a seus pés e as mãos postas nele ou os braços no pescoço do parente, choram em voz alta, de maneira que parece que lhe morreu o marido ou filho, e isto fazem de contentamento por festa e regalo. Acabado o pranto, limpa logo as lágrimas e se põe muito alegre a falar, comer e beber como se não houvera lágrimas.⁹⁹

Vimos que, no período de privilégio, a ostentação da fé era uma estratégia persuasiva amplamente utilizada pela Companhia de Jesus que, no Brasil e no Oriente, objetivava despertar o desejo dos não-cristãos pela conversão. Inês Zupanov, em seu estudo sobre o papel desempenhado pelo elemento religioso na formação do império luso na Ásia, sugere que as festas religiosas e as procissões também tinham o objetivo de fortalecer a solidariedade comunitária criada pelos missionários e, igualmente, ser um espaço de integração dos atores sociais ao novo modelo de sociedade criado pelos colonizadores. A longa duração das festas (geralmente o dia todo), as músicas, o entusiasmo dos nativos cristãos que dela participavam e o trajeto das procissões – que

⁹⁸ As duas citações se referem a CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 156.

⁹⁹ ANCHIETA, J. de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585)... pp. 443-444.

passavam pelas principais ruas das cidades até afluírem aos colégios jesuíticos, onde eram ofertados banquetes dos quais só participavam os cristãos – não eram simples elementos de um fausto religioso: era estratégia para forçar os não-cristãos a participarem das festividades, nem que fosse como espectadores. Isso porque, era geralmente ao final das festividades que essa audiência procurava os inácianos para pedir a conversão ao cristianismo.¹⁰⁰

Naquela nova realidade das missões periódicas, os hábitos indígenas permitiam fundir a essa estratégia evangelizadora também o objetivo de estimular os cristãos à devoção aos padres e às práticas religiosas do catolicismo. A força desse recurso persuasivo era tamanha que é raro não encontrar em uma carta jesuítica um relato de realização de festa ou de práticas religiosas com pompa durante as visitas às Aldeias, fazendas ou vilas onde não havia igreja. Fernão Cardim, que não esperava encontrar “taes festas de gente tão barbara”, narrou com riqueza de detalhes as festividades: antes de chegarem a um aldeamento, os padres encontravam as veredas com “altísimos e frescos arvoredos, dos quais saíam uns cantando e tangendo a seu modo”. À chegada dos padres, começavam “os frautistas tocar suas frautas com muita festa”. Depois que o “principal” beijava as mãos dos padres, todos os seguiam no gesto com devoção, enquanto os jovens,

com muitos molhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas para receber a benção do padre, dizendo em portuguez, ‘louvado seja Jesus Cristo’ Outros saíram [da mata] com uma dança d’escudos á portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamboril e frauta, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas pastoris.¹⁰¹

A emoção exacerbada com que os indígenas recebiam os missionários era semelhante àquela com que recebiam os seus aliados nas tribos. Isso quer dizer que os missionários compreendiam que não se tratava de uma demonstração de que os nativos tinham assimilado perfeitamente os princípios do catolicismo e se tornado cristãos fervorosos, mas sim que passavam a vê-los como importantes aliados e mesmo como uma nova liderança político-espiritual capaz de os livrarem dos infortúnios que, acreditavam, eram aplacados pelos maus espíritos. Os jesuítas tinham, nesse sentido,

¹⁰⁰ ZUPANOV, I. G. A Religião e as Religiões. In: *História da expansão portuguesa: o Império Oriental, 1458-1665*. Capítulo de livro não publicado, mas socializado pela autora em seu sítio eletrônico. Disponível em <http://www.ineszupanov.com/publications/index.htm>. Acesso em 25/08/2010, pp. 21-24.

¹⁰¹ As citações se referem a CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 145.

assumido o papel dos pajés e dos caraíbas, cuja influência na organização da vida tribal foi tão combatida desde 1549. E os padres tinham consciência disso, tanto que na defesa pelo poder temporal dos aldeamentos, um dos argumentos utilizados, como vimos, era a de que os ameríndios só reconheciam a autoridade política daquele que detinha a sua autoridade espiritual. A forma como eram recebidos nas Aldeias, então, era interpretada como uma imprescindível submissão dos nativos aos padres, tendo em vista que a atividade missionária ocorria no interior das sociedades tribais que os inacianos visavam transformar.

Desse modo, o dia da chegada dos padres ficava dedicado às festividades da recepção, nas quais se assistia a danças, cantos e teatros com temática religiosa. De noite, fazia-se orações e os “principais” pregavam na língua sobre uma temática religiosa ou sobre os padres que visitavam a Aldeia. Narrava-se, por exemplo, as dificuldades que eles haviam enfrentando para lá chegarem e falava-se de sua vida e importância. No dia seguinte, realizava-se a missa e confissões e, se fosse o caso, batismos e casamentos em massa e sempre com muita pompa.¹⁰²

Além das missas e da aplicação dos sacramentos, outra atividade importante das missões periódicas era a pregação, recurso evangelizador que desempenhou papel relevante na definição de políticas que incidiram na construção do Novo Mundo. A redação de sermões e a desenvoltura nas prédicas tornaram alguns jesuítas bastante conhecidos. Missionários como José de Anchieta e Antônio Vieira entraram para o rol das notáveis personagens da História justamente pela produção literária e pela atuação oratória de defesa dos povos indígenas e, este último, também de ideias teológicas e políticas que inflamaram Portugal e o Brasil do seu tempo.

A atuação de Vieira como orador foi marcante no Portugal Restaurado, onde exerceu cargos diplomáticos entre 1641-1652; e no Maranhão e Grão-Pará, onde atuou com veemência na defesa dos escravos indígenas e africanos entre 1652 a 1661.¹⁰³ O teor das pregações dirigidas às Aldeias, portanto, é apreendido nos sermões contidos nas peças teatrais escritas por José de Anchieta que, justamente por condensar sermões, como também poesias e conteúdos dos catecismos e dos manuais de confissão, se

¹⁰² Ver CARDIM, F. *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590...* pp. 145-146.

¹⁰³ Vieira ingressou na Companhia de Jesus em 1623 e concluiu seu noviciado em 1625. Atuou no colégio de Olinda, onde foi encarregado da cadeira de Teologia, cargo que exerceu até 1641, quando compôs a comissão que rumou a Lisboa que jurou obediência a D. João IV. Nesse período não redigiu sermões, apenas a carta anual de 1626. Ver LEITE, S. S.J. Introdução. In: _____ (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 12-15; e HANSEN, J. A. Cronologia de Antônio Vieira. In: VIEIRA, A. *op. cit.*, pp. 671-673.

apresentavam como um dos mais eficientes recursos de doutrinação daqueles que haviam se tornado cristãos através de um ato simbólico e, também, de reeducação religiosa dos cristãos (indígenas e colonos) que se distanciavam dos preceitos morais da religião.

Leandro Karnal aponta que a arte cênica era um elemento comum nas atividades da Companhia de Jesus. Onde havia um colégio jesuítico, havia a encenação de alguma peça sacra. Da Índia ao Japão, do Brasil ao México, de Lisboa a Madri, os inicianos comprovavam o gosto dos ibéricos pelo teatro latino reavivado por Gil Vicente (c.1465-c.1536) e que se tornou elemento intrínseco à cultura ibérica. O uso do teatro sacro, então, não era especificidade jesuítica e foi muito utilizado também pelos franciscanos na atividade missionária, principalmente na América espanhola.

Na Companhia de Jesus, a arte cênica era um instrumento pedagógico da formação dos jesuítas e uma ferramenta evangelizadora. De um lado, o teatro neolatino, baseado no latim clássico de Virgílio e na oratória de Cícero, era utilizado como exercício de retórica nos colégios e dava corpo às grandes pregações que os inicianos realizavam em cerimônias religiosas e políticas. Por outro, mesclando os elementos do teatro Greco-romano com a narrativa bíblica e hagiográfica, os padres produziam o teatro em vernáculo.¹⁰⁴

As peças teatrais produzidas e encenadas pelos inicianos no Brasil são atribuídas a José de Anchieta. Armando Cardoso aponta que o teatro anchietano era uma realidade já na década de 1570, mas se tornou comum nas duas décadas seguintes, porque não era usado apenas na catequese: era um divertimento popular, embora de cunho sagrado e sempre voltado à educação religiosa dos indígenas e dos colonos. Isso porque, as peças eram escritas para serem encenadas nos adros das igrejas durante as festividades da colônia, como os dias santos ou a chegada de autoridades régias.¹⁰⁵

Fernão Cardim atesta que, de fato, as datas festivas eram o momento em que as peças eram encenadas. Nas vilas ou nos aldeamentos, colonos e indígenas assistiam aos espetáculos da fé, porque muitas vezes as Aldeias eram os núcleos de povoamento mais

¹⁰⁴ KARNAL, L. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: HUCITEC, 1998, pp. 83-102.

¹⁰⁵ CARDOSO, A. Introdução histórico-literária. In: ANCHIETA, J. de. *Teatro de Anchieta*. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1977, pp. 49-58.

próximos de muitas fazendas onde os ibéricos buscavam assistência religiosa e social e, também, celebravam os dias santos.¹⁰⁶

A análise dos autos anchietanos revela que, em sua maior parte, eles seguiam um padrão bem definido. Geralmente eram iniciados com procissões, que eram seguidas da trama principal. Nela, quase sempre havia a disputa entre o bem, representado pelas personagens do catolicismo, pela conduta cristã ou por autoridades régias e religiosas; e o mal, geralmente personificado no diabo, nos pecados ou nos inimigos do cristianismo. Praticamente todas as falas eram construídas na forma de poemas dramáticos e normalmente o enredo era quebrado com a aparição de alguma personagem que pregava um sermão. Aliás, quase sempre era uma pregação que encerrava as peças. Elas traziam o fundo moral das histórias, o que dava ao teatro público o caráter pedagógico de que falou Armando Cardoso.¹⁰⁷

Um exemplo peculiar está no terceiro ato de *Na festa do Natal ou pregação universal*. O texto é narrado em português, o que atinge colonos e muitos indígenas catecúmenos ou já cristãos, e apresenta o desfile de doze pecadores brancos presos em uma longa corda. Cada um recita um verso que explica a simbologia da corrente:

A Luís Fernando mesquinho valei, Mãe c'o Filho amado!
Ando sempre embriagado ensopando-me no vinho do deleite do pecado.
Mas estou muito espantado pelo inferno tragador, e pecando a meu sabor, nunca vivo descansado, pois sempre vivo em temor.
(...)
Pois que temo o mal eterno, porque me prendo c'o laço do pecado que é barão a me arrastar para o inferno, que é dos diabos o paço?
Ao pobre Pedro Colaço salvai-o, Virgem clemente!
Pois quem tanto a pena sente desse tenebroso espaço, como se prende à corrente?
(...)
A consciência me aguilhoa pelos males em que jaz, nem me deixa gozar paz, porque ela nunca perdoa ao servo do Satanás.
Ao triste Sérvio Forjaz vinde vós, Mãe, ajudar a que se possa aquietar: pois se vivo qual me aprez, paz não me posso forjar.¹⁰⁸

¹⁰⁶ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... pp. 150-152.

¹⁰⁷ A maior parte das poesias e dos sermões de Anchieta que hoje constituem obra à parte são textos reproduzidos dos seus autos. É o que se constata quando da análise de sua coleção de peças teatrais e das coleções de sermões e poesias, como ANCHIETA, J. de. *Sermões*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1987; ANCHIETA, J. de. *Cartas*: informações, fragmentos históricos e sermões...; e ANCHIETA, J. de. *Poesias*. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

¹⁰⁸ ANCHIETA, J. de. Na festa do Natal ou pregação universal. Ato III. In: _____. *Teatro de Anchieta...* pp. 134-135.

Além do aspecto de disciplinamento de consciência, o teatro anchietano dava a conhecer as autoridades religiosas que visitavam a colônia: além de exaltarem seus títulos e função, apontavam a importância, para o bem comum, da atividade que estas iriam realizar. Momentos antes da visita do Provincial do Brasil ao Espírito Santo, em 1589, os catecúmenos da casa jesuítica encenaram a chegada do padre. No primeiro ato de *Recebimento do Padre Marçal Beliarte*, um cacique recepcionava o ilustre jesuíta exaltando-o em português:

Vinde, pastor desejado, visitar vosso curral; pois, por ordem divinal, para nós sois cá mandado do reino de Portugal.
A majestade real do Senhor onipotente ordenou, mui sabiamente, que, com peito paternal, venhais ver tão pobre gente.
Vinde ver, pai amoroso, os filhos que tanto amais, cuja salvação buscais, e com peito piedoso a vida lhes procurais.
Por mar e terra passais trabalhos, por causa nossa, sem que a caridade vossa, com que tão aceso estais, em vós apagar-se possa.¹⁰⁹

Em tupi, o mesmo cacique apresenta o visitante à sua tribo:

Este é o grão sacerdote que representa Jesus, criador da nossa luz, nosso amor e nosso dote, Senhor que ao bem nos conduz.
Expulsa seja a maldade de nossa terra querida!
Acabe a malignidade, para só a Divindade dominar por toda vida!¹¹⁰

O uso de vários idiomas nas peças, para Armando Cardoso, era uma influência do teatro de Gil Vicente que se refletia também na composição dos cenários e dos figurinos das obras de Anchieta. Porém, podemos pensar que, tanto quanto a presença de elementos da obra vicentina nas peças jesuíticas, essa era a expressão de uma estratégia que visava atingir os diferentes grupos da colônia presentes na plateia. Seria, então, o reflexo do caráter pedagógico do teatro inaciano que, no parecer de Leandro Karnal, fazia com que as peças fossem dirigidas a um público amplo e diversificado.¹¹¹ Funcionavam, portanto, como um instrumento de catequese superficial que atingia a grande massa de indígenas que, diferente dos poucos meninos que frequentavam as escolas jesuíticas, também tinha que ser doutrinação.

¹⁰⁹ ANCHIETA, J. de. Recebimento do Padre Marçal Beliarte. In: _____. *Teatro de Anchieta...* p. 238.

¹¹⁰ ANCHIETA, J. de. Recebimento do Padre Marçal Beliarte... p. 240. O texto da coleção é bilíngue. Armando Cardoso reproduziu literalmente as traduções que aparecem em alguns originais e, quando elas não ocorrem, Cardoso traduz os textos em tupi e em castelhano.

¹¹¹ Ver CARDOSO, A. Introdução histórico-literária... pp. 53-57; e KARNAL, L. *op. cit.*, pp. 76-83.

Observemos, esse era o mesmo princípio de compreensibilidade presente nos sermões que circulavam na Europa e na maior parte dos catecismos jesuíticos. O teatro, assim como estes outros materiais, exprimia uma das pedras fundamentais da Reforma Católica: a difusão e a defesa da fé. Era, nesse perspectiva, também um instrumento de apresentação dos princípios de uma doutrina que, em um momento de reforma político-religiosa, devia fundamentar as bases do ser e dever ser político e moral e, mais ainda, ser defendia das “seitas” que a maculavam.

Isso explica porque as peças teatrais eram voltadas a apresentar, aos ameríndios, as personagens que compunham o universo dos dogmas católicos, e o auto *Na aldeia de Guaraparim* é um exemplo característico. Foi escrito por Anchieta para que fosse encenado na festa de inauguração da igreja da Aldeia de Guaraparim, no Espírito Santo. Na ocasião, o padre exercia o cargo de Provincial do Brasil e ele mesmo havia ordenado a construção da igreja que, como o texto da peça aponta, foi dedicada à Santa Ana. Provavelmente, a peça foi encenada pela primeira vez quando da abertura do templo, que ocorreu em 1585.¹¹²

A peça narra a tentativa de quatro diabos de dominar a Aldeia. Um deles lastima os ensinamentos dados pelos inacianos que ameaçavam as leis que ele havia imposto no local. A ele se juntam mais três companheiros, que confabulam a destruição da aldeia. Eles decidem escolher almas para levar ao inferno e resolvem persuadir o espírito de um indígena recém-falecido, Pirataraca, que aparece na forma de um anjo. Os diabos tentam seduzi-lo e levá-lo às trevas alegando que sua alma estava condenada por conta dos erros que havia cometido no passado. O espírito se defende dizendo que tinha sido perdoado por Deus através do batismo, do arrependimento e da confissão, mas os diabos foram renitentes e investiram contra ele para enfim levá-lo. Nesse momento, Pirataraca evoca a mãe de Deus e seu anjo da guarda, que aparece e afugenta os diabos. O espírito salva a aldeia e prega aos indígenas, e dez meninos fecham o auto com coro e dança.¹¹³

Os cinco atos da peça estão em tupi, o que sugere que foi redigida para uma audiência exclusivamente composta por indígenas, provavelmente porque ainda não havia vilas ou fazendas nos arredores do aldeamento. O objetivo do auto era enaltecer Maria e Santa Ana, respectivamente a quem os padres ofereceram a Aldeia e a sua igreja. O primeiro ato é marcado por uma procissão formada por dez meninos que

¹¹² Ver o preâmbulo de Armando Cardoso feito à peça em ANCHIETA, J. de. *Na aldeia de Guaraparim*. In: _____. *Teatro de Anchieta...* pp. 203-204.

¹¹³ ANCHIETA, J. de. *Na aldeia de Guaraparim...* pp. 205-234.

carregam a imagem de Nossa Senhora da Conceição e de Santa Ana e entoam canto de louvor às santas:

Ave, formosa Maria, sobre os anjos soberana!
Ninguém contigo porfia: concebeu-te, neste dia, em seu ventre, mãe Sant'Ana.
(...)
O meu peito apaixonado aspira à tua beleza.
Odiarei o pecado, e, imitando-te a grandeza, fugirei do que é errado.
Guarda-me com mão amiga e não me deixes cair.
Afasto eu a vida antiga, não queira viver em briga, mas a lei de Deus seguir.
Com o seu rosto de luz, a lua em verdade é bela.
Porém mais formosa que ela te fez o Senhor Jesus: tu foste feita mais bela!¹¹⁴

Ao mesmo tempo em que anunciava a posição que Maria e Santa Ana ocupavam na doutrina cristã, a peça estimulava a piedade religiosa e a devoção às santas apresentando-as como redentoras, tal como Jesus. Era o reflexo, então, de que o apego dos europeus católicos pelas relíquias e pelo culto aos santos chegava ao Novo Mundo. Como explicou Jacob Burckhardt, a adoração às personagens bíblicas e às santificadas, resgatada e renovada pela Europa do Renascimento, representava uma via salvífica dentre as outras disponíveis, tais como os sacramentos, indispensáveis, e as boas ações. Enquanto essas últimas livravam da perdição causada pelos pecados, os santos ofereciam a libertação dos males e dos infortúnios que a vida lhes impunham e que eram interpretados como castigo divino, tanto que a devoção estava associada à demonstração pública da contrição.¹¹⁵

Nesse caso, não se tratava de uma simples característica das práticas da fé, mas de um elemento de fundamental importância em sua estruturação porque a representação do papel que a religião exercia nas formas pelas quais os indivíduos se manifestavam e agiam: era crença que ordenava os seus mundos. Não por outra razão, o segundo ato da peça é voltado a ressaltar a importância que a mãe e a avó do Messias exerciam no conjunto dos princípios que regem o catolicismo. Na trama dos demônios, um deles lastima:

Ai! Tenho andado sem paz, à procura dum abrigo.
Ai! Sempre sair me faz, expulso bem para trás, o sacerdote inimigo.
Infelizmente ele ensina a seguir a voz do céu.

¹¹⁴ ANCHIETA, J. de. Na aldeia de Guaraparim... pp. 205-206.

¹¹⁵ Burckhardt analisa o papel da religião no cotidiano da Itália Renascentista, mas explica como a devoção aos santos e o apego às relíquias foram resgatados e renovados na Itália do século XV e difundidos pela Europa. Explica, igualmente, que o culto mariano ganhou força justamente durante a Contrarreforma, dada a rejeição dos protestantes à veneração dos santos. Ver BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 427-436.

Proclama que a Mãe divina desgraçou a minha sina e a cabeça me rompeu.
Humilha, sem me matar, o nome dessa Senhora.
Ouvindo-o, vou-me ocultar, fugindo para o meu lar, grande noite sem aurora.
Outrora todo o aldeão vivia na minha graça.
Agora, à sua ameaça, escapa de minha mão quanto meu engano enlaça.¹¹⁶

Além de levar o culto mariano às Aldeias, o auto também apresentava os elementos que povoavam o universo simbólico do homem católico, isto é, dava a conhecer, aos índios aldeados, os costumes cristãos e suas identidades ligadas às estruturas de poder ali estabelecidas pelos ibéricos. No terceiro ato, os diabos tentavam persuadir Pirataraca a ir para o inferno com eles. Os argumentos usados pela alma em sua defesa são bastante sugestivos:

D2 Como viveu entre os seus, para assim vós o prenderdes?
Tinha ele uns costumes verdes...
Os que detestam a Deus é um dever de os reterdes.
Pois nunca foi batizado e prezava o antigo nome, como pagão abusado.
Pois seja precipitado nesse fogo que consome.
Alm Eles mentem, os malditos: o padre me batizou.
Depus os vícios proscritos, seguindo os sagrados ritos: batizado, cristão sou!
Minha fé não foi mesquinha, pois meu coração encheu.
D1 Quem foi a tua madrinha?
Alm Foi Ana, velha rainha, estimada lá do céu.
D1 Dize-nos de que maneira o padre teu nome lê.
Alm O de Francisco Pereira, chefe branco da fronteira, que habitou Querimurê.
Mas após, o bispo também me impôs o do antigo senhorzinho, Vasco Fernandes Coutinho.
Este nome que me pôs, morri com ele sozinho.¹¹⁷

O aldeamento de Nossa Senhora da Conceição tinha sido criado por volta de 1584 por Anchieta. Tratava-se, antes da chegada dos missionários, de uma aldeia de índios temiminós que, por seu tamanho e localização, tinha grande importância para o desenvolvimento da atividade missionária no Espírito Santo. Feita a conversão do seu “principal”, os inacianos passaram a viver na então Aldeia. Dada a sua posição estratégica, Fernão Cardim conta que Cristóvão de Gouveia nela rezou missa quando de sua visita à capitania ainda em 1584. De acordo com o padre, no núcleo “terão três mil almas christãs, afora outras aldêas que estão ao longo da costa, as quaes visitam algumas vezes, que terão algumas duas mil pessoas entre pagãos e christãos”.¹¹⁸

¹¹⁶ ANCHIETA, J. de. Na aldeia de Guaraparim... pp. 208-209.

¹¹⁷ *id. ibid.*, p. 223.

¹¹⁸ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 166. Anchieta explica que vivia dois jesuítas na Aldeia. Dela assistiam outras na região, como a Aldeia de São João, que “visitam quase cada dia”. Ver ANCHIETA, J. de. Informação da Província do Brasil para nosso Padre (1585)... p. 427.

Pelo fato da Aldeia de Nossa Senhora da Conceição ser um núcleo evangelizador recente, a peça anunciava, em um só movimento, a necessidade que os seres humanos tinham do batismo, dos batizados receberem um nome cristão e de terem padrinhos. Igualmente, apresentavam os colonizadores, tendo em vista que Francisco Pereira tinha sido o primeiro donatário da capitania da Bahia, enquanto Vasco Fernandes Coutinho tinha sido o primeiro donatário da capitania do Espírito Santo. E se considerarmos que é impossível dissociar poesia de sermão nos autos de Anchieta, e que eles se confundiam com uma grande e fastuosa pregação, vemos no movimento analisado que as peças desempenhavam o mesmo papel que Marina Massimi identificou nos sermões jesuíticos: davam a conhecer a realidade definida pela Igreja e pela Coroa e ensaiada pelos missionários, agentes que representavam ambas as instituições. Para a pesquisadora, a apresentação de elementos do universo simbólico ibérico aos nativos era condição essencial para, através da metáfora (elemento central dos sermões), a audiência conceber o corpo político e social que nascia nos trópicos, ou melhor, “os corpos sociais animados pela vida do espírito de Deus – que ao mesmo tempo cria a comunidade eclesial (o corpo místico) e a comunidade política (a *Res publica*: corpo do Rei e corpo do povo)”.¹¹⁹

A associação entre os elementos da identidade política aos dogmas da salvação também revela que os inacianos transmitiam a ideia de que o fim da conquista era a redenção de suas almas, fundamento de uma colonização salvífica. O nome cristão que Pirataraca recebeu presumia que o indígena tinha recebido o *batismo*, sinal primeiro da sua salvação que o impediu de ser levado ao inferno. Essa graça era uma concessão de Deus, mas o agente que a intermediava, o *padre*, havia chegado à Aldeia através da ação de um agente da colonização, o *senhorzinho*, homem benevolente compromissado com o projeto de um rei herdeiro da tradição da *persona mixta* que, por ser o guardião natural da Igreja e o defensor da doutrina cristã, executava sua missão de construir um reino cristão no orbe e de garantir a salvação dos seus súditos.

O compromisso religioso dos governantes, já vimos, não era uma criação jesuítica: povoava o imaginário do homem europeu desde o século VI e fornecia a base da identidade política dos monarcas do Velho Continente nos séculos XVI e XVII. Por isso mesmo, os inacianos apresentavam aos nativos também o rei como salvador. E pelo fato *Del-Rei* estar no topo da escala hierárquica dos mortais que podiam intermediar a

¹¹⁹ MASSIMI, M. *op. cit.*, p. 262.

salvação dos homens, ele não podia aparecer como coadjuvante no teatro: deveria ser personagem central.

A peça *Na vila de Vitória ou de S. Maurício*, escrita em 1595 por Anchieta, narra o diálogo entre a Vila de Vitória e o Governo. No terceiro ato, a primeira personagem aparece como uma matrona triste com a situação moral de seu povo. A segunda, um velho honrado, entra em cena depois de ouvir o pranto de Vitória:

G Senhora, vossos gemidos me fizeram cá chegar: quisera-vos consolar, que não sofrem meus sentidos deixar-vos tanto penar.
Vosso honesto parecer, vossa grave honestidade, me dão mui claro a entender que deveis princesa ser de mui alta dignidade.
Dizei-me vosso apelido, que muito saber desejo.
Não vos torve meu despejo, porque em mim tenho entendido que em vós há mais do que vejo.
V Graças vos dou, meu senhor, pois me quereis consolar.
Eu creio, sem duvidar, que é grande vosso valor, digno de se venerar.
Pois que isso querei saber, sou a Vila de Vitória, cuja dignidade e glória, penso, já deve de ser chegada à vossa memória.
Sou antiga no Brasil. Meus filhos e moradores sempre foram vencedores com esforço varonil contra os índios tragadores.
Em mim se plantou a lei de Deus que tudo criou.
Com sua fé alumiou Jesus Cristo, sumo rei, aos Brasis que a si chamou.
G Não de balde, cá em meu peito, e no ponto em que vos vi, grão crédito concebi, tendo-vos um tal respeito qual sinto dentro de mim.
Mas não me tenhais a mal perguntar-vos, sem engano (não vos virá disso dano): pois que sois de Portugal, como vestis outro pano?
V Porque quero dar-lhe glória a Filipe, meu Senhor, o qual sempre é vencedor; com ele terei vitória de todo perseguidor.
Eu sou sua sem porfia, ele é meu rei de verdade, a quem a suma bondade quer confiar a monarquia da universal cristandade.
G Sei que por essa razão pretendia vosso povo com mui leal coração, dar-vos um título novo com nova governação.
V Não! Que isso foi desconforto, mas de bom zelo causado, querendo com grão cuidado, vendo meu senhor já morto, subir-me a melhor estado.
Quem quer a seu rei honrar deve em tudo obedecer ao que rege em seu lugar.
Isto só é acertar, tudo mais é ofender.
G Quem o contrário disser é digno de pena eterna, pois Jesus nos manda ser sujeitos, e obedecer como a Deus, a quem governar.¹²⁰

Roseli Stella, partindo do pressuposto de que é impossível desassociar qualquer relação entre a dramaturgia e a historicidade das peças de Anchieta, interpretou este movimento do auto como a demonstração do engajamento político do padre ao domínio filipino. Seria, para a historiadora, uma estratégia de um missionário que exercia o cargo de Provincial do Brasil para garantir que a Coroa espanhola continuasse a obra de construção de um império cristão iniciada pelos reis portugueses.¹²¹

¹²⁰ ANCHIETA, J. de. *Na vila de Vitória ou de S. Maurício*. In: _____. *Teatro de Anchieta...* pp. 304-307.

¹²¹ STELLA, R. S. *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes – 1580-1640*. São Paulo: Unibero/CenaUn, 2000, pp. 99-102.

Quando consideramos a diversidade da audiência, e principalmente o lugar do ato no discurso que estrutura toda a peça e sua relação com os demais atos que a compõem, percebemos que o seu significado era mais profundo: encenava a salvação de Deus e *Del-Rei* imbuído de atribuições salvíficas. Para os indígenas, a peça apontava quem eram os inimigos do bom governo e, em contrapartida, apresentava Filipe II como o salvador, tanto por ser ele o construtor da “monarquia da universal cristandade” quanto por ser o protetor de uma colônia ameaçada. Desde 1592, a capitania do Espírito Santo enfrentava uma séria dificuldade nascida, conforme apontou Anchieta, da desordem social promovida pelos ingleses, que saquearam parte da capitania; pelos índios goitacás, que na mesma época fizeram guerra contra os nativos do litoral e constantemente “desciam do sertão” e invadiam as tribos, fazendas e vilas do litoral; e pelos portugueses, que aproveitaram o estado de sítio para capturar e escravizar índios cristãos. Anchieta redigiu o auto para encená-lo durante as festividades do dia de São Maurício (santo a quem era encomendada a confraria da igreja da vila de Vitória) e louvava aqueles que trabalhavam em nome de Deus e do rei para restabeleceram a paz na capitania.¹²²

Por outro lado, a peça fazia sim uma apologia do governo de Filipe II, mas perante outra parte da audiência: a dos colonos. Desde que Vasco Fernandes Coutinho tinha falecido, em 1589, sua esposa D. Luísa Grimaldi governava a capitania do Espírito Santo com certa dificuldade. Não havia um sucessor legítimo (pessoa do sexo masculino) para herdar a donataria e os parentes mais próximos de Coutinho reivindicaram sua posse. Nesse embate, os inacianos da casa do Espírito Santo (que eram confessores de D. Luísa) trabalharam para que a capitania fosse governada pela viúva, que tinha o apoio do seu cunhado, o capitão Miguel de Azevedo. Da Baía, Anchieta acompanhava a situação política da capitania e buscava o apoio do Governador-Geral, Francisco de Sousa (de quem Fernão Cardim era confessor), para

¹²² Anchieta vivia na casa da Companhia de Jesus na vila de Vitória desde 1593, ano em que foi eleito seu Superior. A situação da capitania do Espírito Santo em 1594 é relatada em ANCHIETA, J. de. Ao Geral P. Cláudio Acquaviva. Espírito Santo, 7 de setembro de 1594. In: _____. *Cartas: correspondência ativa e passiva*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984, pp. 415-420. Os detalhes da redação da peça e de sua primeira encenação são apontados por Armando Cardoso no seu preâmbulo em ANCHIETA, J. de. Na vila de Vitória ou de S. Maurício... pp. 285-287. Sobre o período em que o padre esteve no Espírito Santo, onde faleceu em 1597, ver MACHADO, A. de A. Vida do Padre Joseph de Anchieta. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* pp. 559-562.

que a soberania de D. Luísa fosse respeitada, “mas é vagar nisto imenso” por conta das investidas dos ingleses em Santos e no Estreito de Magalhães.¹²³

Em fins de 1592, porém, D. Luísa adoeceu e um pleito decidiu pela nomeação de Francisco Aguiar Coutinho ao governo do Espírito Santo. O discurso do diálogo entre a Vila de Vitória e o Governo, nesse caso, representava um recurso persuasivo voltado a recobrar de Coutinho e dos colonos favoráveis ao novo donatário a necessidade que tinham de reproduzir, na escala regional, o projeto de universalização do cristianismo que Filipe II engendrava numa escala global. Além disso, enquanto a peça apontava para a audiência que o capitão Azevedo representava o bom governo, porque envolvido na guerra contra os índios goitacás, chamava a atenção dos colonos, principalmente dos portugueses salteadores, para os fundamentos que levavam Filipe II a colonizar o Brasil:

V Oxalá quisessem todos os mandamentos guardar!
Puderam bem governar suas almas por lindos modos e lá nos céus aportar!
G Por que escusa não ficasse, quis o sumo Deus Jesus nascer e morrer na cruz, para que participasse o mundo de sua luz.
Ele nos comunicou sua fé, com luz inteira, abrindo larga carreira c’o exemplo, que nos deixou, para a vida verdadeira.
V É tão grande obrigação a fé, que Deus nos há dado, que fazem maior pecado cristãos que são de nação, vivendo tão sem cuidado.
G Mui bem haveis apontado, porque a verdadeira fé é governo descansado.
Quem quer ser bem governado faça nele fincar-pé.¹²⁴

Em seguida, apresentava os instrumentos político-religiosos com os quais o monarca efetivava a construção da “monarquia da universal cristandade” e que deviam ser utilizados no governo do Espírito Santo:

G E não cure de doutrinas que inventa a maldade humana, com opiniões peregrinas, mas apegue-as às divinas, que ensina a Igreja Romana.
Ela, por Deus governada, nos diz o que crer devemos; e, bem obrando, esperemos será nossa alma levada aonde sempre a Deus gozemos.
V Quem tiver um tal governo sempre será vencedor.
G Queira Deus, nosso Senhor, que escapem do fogo eterno, não perdendo seu amor.
V Tendes, velho-bemfasejo, algo mais a me avisar?
G Ainda está por declarar, segundo vosso desejo, governo particular.
Toda a humana criatura guarde as regras de seu estado: o religioso encerrado, o sacerdote e o cura, o solteiro e o casado, o juiz, o vereador, ouvidor e capitão, o meirinho e o escrivão, o escravo e o senhor, o fidalgo e o peão.
Porque estas são leis humanas que dependem da divina.
V Quadra-me vossa doutrina: torna as almas soberanas com tão boa medicina.
Deste modo, que diríeis, sobre todo de nossas Ordenações, que são causa de questões e de caírem no lodo dos homens com dissensões?

¹²³ ANCHIETA, J. de. Ao Capitão Miguel de Azevedo, da Baía, a 1 de dezembro de 1592. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 291.

¹²⁴ ANCHIETA, J. de. Na vila de Vitória ou de S. Maurício... p. 311.

G As Ordenações são boas, mas muito mal entendidas. Por isso são mal regidas por elas muitas pessoas, e perdem almas e vidas. Porque o ignorante e o mau pouco cura da verdade; por fazer sua vontade, vos fará da pedra pau, inda que a Deus desagrade.¹²⁵

Embora a Vila Vitória tenha demonstrado aflição pelo pouco zelo dos seus para com os instrumentos governativos do monarca cristão, e principalmente com a ingratidão dos seus, o “velho-bemfasejo” finda seu diálogo com a velha matrona consolando-a:

V Governo de minha vida, conselheiro sem suspeita, quero ser por vós regida, porque a alma está perdida do homem que não vos respeita.
E pois que me vem de vós vitória contra o inimigo, peço para meu abrigo queirais aqui entre nós ficar como bom amigo.
G Isso não, ficai embora, que só não posso durar nem fazer muita demora, pois lançaram daqui fora quem me ajuda a governar.
Esperai, logo vereis uma velha aqui chegar, que m'há de fazer calar, e por aqui sabereis como está este lugar.¹²⁶

A consolação da Vila Vitória certamente era um aviso aos colonos do poder que a Companhia de Jesus tinha de se valer da política ultramarina da Coroa para combater os “males da terra” a fim de criarem um ambiente favorável à evangelização. Afinal, na lógica da missão jesuítica, tanto quanto eliminar os costumes ameríndios tidos como “bárbaros” era preciso frear a conduta dos colonos que seguiam um caminho oposto àquele voltado à construção da *societas perfecta*: o homem ibérico devia, com o exemplo dos seus atos, servir de modelo aos “pagãos” e atestar que o Evangelho era um roteiro seguro de conduta que os levava à salvação.

Nesse aspecto, o sermão constante na peça de Anchieta é muito semelhante aos sermões de Antônio Vieira. De acordo com Alcir Pécora, que se preocupou em compreender o efeito coletivo dos sermões, percebeu que os textos produzidos pelo padre passavam pelo eixo exegese da salvação/mistério sacramental para chegar à definição da nação como o lugar da fraternidade universal de uma religião coletiva e como a responsável por aproximar os homens de Deus. Os sermões, nesse sentido, consolidavam a imagem de uma “nação-instrumento” que constituía um “domínio em que se prepara a comunhão humano-divina”, isto é, uma organização política com finalidades salvíficas porque nascida “de um ato de eleição divina no qual se determina

¹²⁵ ANCHIETA, J. de. Na vila de Vitória ou de S. Maurício... pp. 311-313.

¹²⁶ *id. ibid.*, p. 313.

o agente institucional mais eficaz da Providência”.¹²⁷ Lembremos, os sermões de Vieira eram voltados aos luso-brasileiros envolvidos na lide colonial de um Maranhão pertencente ao Portugal Restaurado para recobrar-lhes a identidade religiosa da monarquia portuguesa e os objetivos salvíficos que envolviam os lusitanos na construção do V Império. Sua atuação nesse sentido foi *sui generis* se comparada a de outros inacianos, uma vez que suas pregações contribuíram tanto para definir o modelo de sociedade em que a sua audiência vivia quanto para ditar os papéis que cada um de seus membros deveria nela ocupar.

Parece que foi justamente o entrelaçamento da doutrina católica com os universos simbólicos dos ameríndios e dos europeus como via persuasiva à conversão político-religiosa dos ameríndios que deu ao teatro jesuítico a sua especificidade. Isso porque, as peças teatrais utilizadas na evangelização do México pelos franciscanos eram mais objetivas no que dizia respeito ao anúncio dos dogmas da religião. Leandro Karnal explica que elas eram voltadas à ilustração do que era ensinado na catequese, como a encenação de passagens bíblicas, por exemplo. Os elementos nativos, quando apareciam, eram apenas os adereços do cenário e do figurino e nunca como fusão das cosmogonias católica e asteca, porque os franciscanos trabalhavam para evitar a “mestiçagem” da religião católica: na ausência de um termo náuatle para apresentar o catolicismo, infundia-se no idioma dos nativos os correspondentes latinos. Nesse caso, o Deus da tradição judaico-cristã era apresentado aos astecas como *Dios*.¹²⁸

Essa diferença das peças teatrais parecia refletir a situação das colônias: a Casa de Habsburgo dava uma relativa soberania às ordens religiosas e ao clero secular para controlar as reduções ou qualquer outro núcleo evangelizador, o que minimizava a interferência dos colonos na conversão dos nativos. Ademais, havia na América espanhola um tribunal do Santo Ofício instalado que agia também como um instrumento evangelizador que cuidava da reeducação religiosa dos batizados e dos colonos. A coerção e o medo, nesse caso, garantiam a prática de um catolicismo ortodoxo por parte de ambos os grupos. Era, como se observa, o oposto do que ocorria no Brasil e o que os Filipes tiveram dificuldade de implementar como política ultramarina na colônia por conta, entre outros, da intervenção dos colonos na atividade missionária e da interferência dos jesuítas na colonização.

¹²⁷ As citações se referem a PÉCORA, A. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: UNICAMP, 1994, p. 262.

¹²⁸ KARNAL, L. *op. cit.*, pp. 103-113.

As estratégias persuasivas do teatro jesuítico que fundiam elementos do catolicismo com os do universo religioso dos indígenas, também presentes nos demais materiais da evangelização, refletiam bem esse quadro. No entanto, contradiziam alguns dos princípios do teatro religioso resgatado pela Santa Sé como instrumento de renovação do catolicismo.

A arte cênica era utilizada pela Igreja desde o século XIV como uma ferramenta de catequese antijudaica. O ataque aos judeus, conforme explicou Jean Delumeau, expressava o medo que a Europa cristã tinha de satã e dos seus agentes no mundo terreno que, convenientemente, eram aqueles que professavam uma religião que não fosse a católica. Uma das maneiras de se combater os israelitas, então, era encenando publicamente os “mistérios”, dramas que versavam sobre a vida de Cristo e de Maria e que tinham como objetivo refutar as ideias judaicas de negação de Jesus enquanto Messias e da santidade de sua mãe, a Virgem Maria.¹²⁹

Nesse mesmo período, gêneros latinos como a tragédia e a comédia pouco a pouco eram retomados na Europa e davam corpo ao teatro, principalmente ao laico que, comumente, era encenado em festividades voltadas a ostentar o esplendor econômico de famílias ou nações. As tragédias versavam sobre os valores e as aspirações da nobreza, enquanto a comédia se popularizou nas ruas. Com uma linguagem simples, geralmente em prosa, satirizava os costumes e os valores dos grupos sociais mais privilegiados e, quase sempre, trazia um conteúdo considerado imoral. Daí Mikhail Bakhtin considerar que o riso, naquele momento, não era uma manifestação individual de apressamento à comédia: era uma sensação social que manifestava o escárnio a uma ordem moral e social rigorosamente estabelecida; o rompimento, portanto, com tudo aquilo que oprimia e limitava o homem em sociedade.¹³⁰

Mesmo assim, esse gênero também era utilizado nos autos religiosos que visavam ridicularizar os “agentes de satã” no mundo, como os judeus, por exemplo. Porém, faziam uso de uma linguagem e de adereços vulgares. Assim, os autores dessas peças, mesmo sem intenção, acabavam transformando o teatro religioso em teatro profano, reflexo do lento processo de secularização que ocorria na cultura da Europa do Renascimento. De acordo com Peter Burke, a cultura tendia a ser secular, mesmo que seus contemporâneos não fizessem uma nítida distinção entre o que era sagrado e

¹²⁹ DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 423-435.

¹³⁰ BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de Rabelais. São Paulo: Hucitec, 2010, pp. 78-80.

profano, isto é, “estavam continuamente santificando o profano e profanando o sagrado. Missas tinham por base as melodias de canções populares (...). Deus e seu vigário, o Papa, podiam ser mencionados como ‘Júpiter’ ou ‘Apolo’”.¹³¹

Antes mesmo da convocação do Concílio de Trento, o Santo Ofício limitou sobremaneira o uso da comédia no teatro da Península Ibérica e da Itália. Quando aparecia era nas peças leigas e praticamente não foi mais usado no teatro religioso. No momento em que a Igreja intensificou o movimento contrarreformista, qualquer forma de arte, literária ou pictórica, precisava definir exatamente aquilo que era sagrado e o que era profano.¹³²

A cúria jesuítica, atenta aos princípios reformistas, se preocupou também em estabelecer regras para o teatro. A *Ratio Studiorum* de 1599 limitava o uso dos autos e da poesia ao exercício acadêmico. A fim de evitar que os inicianos se ligassem às coisas mundanas, os noviços da ordem (lembremos, também os estudantes externos) não podiam assistir a espetáculos públicos e peças teatrais sem o consentimento de seus mestres, e estes não podiam permitir que assistissem comédias. O item 41 das *Regras Comuns dos Professores de Estudos Menores* instruía que os professores investigassem a ausência dos alunos e a castigá-los caso a razão da falta não fosse justa. Nesse particular, o documento é enfático: “não deve desculpar a participação em espetáculos públicos e peças de teatro”.¹³³

Os jesuítas podiam assistir ou participar de teatros apenas no interior dos colégios. Os estudantes de Retórica e Humanidades podiam escolher entre redigir um poema ou escrever tramas em formas de diálogo ou tragédia para desenvolver a oratória e a eloquência em sala de aula. Caso não tivessem a habilidade de produzi-los, podiam “imitar um discurso ou um poema de um orador ou poeta famoso”.¹³⁴ O documento também orientava que as tragédias e as comédias podiam ser produzidas somente em casos excepcionais e, se fossem a única alternativa pedagógica, deviam ser escritas em

¹³¹ BURKE, P. *O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999, pp. 33-34.

¹³² Sobre a retomada da tragédia e da comédia na Europa Moderna e seu uso no teatro leigo e religioso ver BURCKHARDT, J. *op. cit.*, pp. 282-302; e DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*... pp. 423-435.

¹³³ JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*... p. 70. Tradução nossa. Para as regras impostas aos estudantes externos nesse sentido ver o item 13 das *Regras para os Estudantes Externos* (p. 102).

¹³⁴ *id. ibid.*, p. 110. Tradução nossa. Ver, especificamente, o item 3 das *Regras Acadêmicas para os Estudantes de Retórica e Humanidades*.

latim e versar sobre um tema espiritual e edificante. Além disso, estava expressamente proibido o uso de maquiagens ou trajes femininos nas peças.¹³⁵

Em 1585, um ano antes de ser redigido o esboço do documento que originaria a *Ratio Studiorum*, o generalato da Companhia de Jesus fez menção ao uso do teatro no Brasil. Para estimular o aprendizado dos idiomas ameríndios nos colégios da ordem, ordenou que “nos atos Escolásticos se meta alguma coisa na língua vulgar”. No entanto, orientou o Provincial, na ocasião Anchieta, que era preciso cautela na escolha da ferramenta, “e parece-me que nos diálogos somente se pode fazer isso, mas não em tragédias, e comédias por serem mais graves”.¹³⁶

Como se nota, a cúria jesuítica já tinha a preocupação de que, também no Brasil, o teatro fosse utilizado apenas como um instrumento da formação dos missionários, uma vez que a seu emprego na catequese, e a consequente fusão de elementos doutrinários, podia causar a secularização do teatro religioso ou, mais grave ainda, a profanação dos dogmas católicos. Não por outra razão, em 1596, novamente o Geral da ordem se manifestou, enfaticamente, sobre o tema: “encarregamos VR a observância da regra 58 de seu ofício no tocante às comédias, e tragédias, e atacar o abuso dessas festas onde há mulheres (do auditório) e nos espantamos que isso seja tolerado sem sermos avisados”.¹³⁷

Acquaviva se referia às sanções que a *Ratio Studiorum* impunha ao teatro jesuítico: tragédias e comédias só podiam ser encenadas como recurso didático dentro dos colégios da ordem e em latim, sendo igualmente proibida a presença de elementos femininos nas peças, mesmo que o tema fosse “espiritual e edificante”. E o teatro voltado à catequese, como vimos, feria essas regras na medida em que era encenado em tupi, português e castelhano e que era dirigido a um público amplo formado por colonos e nativos, homens e mulheres, crianças e adultos.

Isso explica porque José de Anchieta foi o único jesuíta da Província do Brasil que produziu peças teatrais e porque os inicianos que atuaram na colônia foram omissos quanto a encenação dos autos religiosos na catequese. Na análise das cartas do período entre 1549 e 1640, há menção da representação de autos religiosos apenas na *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* de Fernão Cardim. O padre estava

¹³⁵ JESUS, C. de. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599...* p. 17. Ver o item 13 das *Regras do Reitor*.

¹³⁶ As duas citações se referem a *BoP/BNC*, f. 32.

¹³⁷ *BoP/BNC*, f. 34. Na ocasião, estava em vigor a versão da *Ratio Studiorum* de 1591. Provavelmente, a regra 58 mencionada por Acquaviva seria o item 13 das *Regras do Reitor* da *Ratio* de 1599 (contando na sequência em que aparecem as regras do documento, temos 40 itens das Regras do Provincial antes de serem estabelecidas as *Regras para os Reitores*).

preocupado em narrar, para o Geral da ordem, como tinha sido a visitação. Desse modo, descreveu como foram acolhidos eles e Gouveia nas casas, colégios e aldeias jesuíticas por onde passaram. Cardim menciona que, em todas as Aldeias, eram recebidos com festa: os meninos tocavam seus instrumentos, os adultos dançavam e todos se ajuntavam para a missa. Quando ela se iniciava, havia “pregação na língua, e depois procissão solemne com danças e outras invenções”.¹³⁸

Provavelmente, os padres recém-chegados não estavam acostumados com o teatro dirigido à catequese, o que para eles se tratava de “invenção” de Anchieta. Pela forma como eram descritos, parecia serem novidades, também, as encenações feitas nas procissões dos “offícios divinos” da colônia: os catecúmenos “traziam uma verônica de Christo mui devota, em panno de linho pintado (...) e dous se disciplinavam (...). E com a dança se fazia ao som de cruéis açoutes, mostrando a verônica ensanguentada, não havia quem tivesse as lágrimas com tal espetáculo”. Os padres estavam mais acostumados com os dramas religiosos que, em forma de diálogo, faziam louvor aos santos católicos. Quando da passagem do Visitador à Aldeia de Nossa Senhora da Conceição, no Espírito Santo, houve festa, missa e procissão, ocasião em que os meninos “representaram um breve diálogo e devoto sobre cada palavra da Ave Maria, e esta obra dizem compoz o padre Alvaro Lobo e até ao Brasil chegaram suas obras e caridade”.¹³⁹

Álvaro Lobo foi um jesuíta português que ingressou na Companhia de Jesus em 1566 e atuou apenas em Portugal. Foi professor de Filosofia na Universidade de Évora, antigo colégio jesuítico do Espírito Santo, e nunca esteve no Brasil. Sua obra literária é pouco conhecida pelos historiadores, uma vez que seus originais não foram encontrados. No entanto, seus escritos foram, muito provavelmente, a referência de Anchieta para a escrita dos diálogos que embalavam seus autos.¹⁴⁰

Certamente, os diálogos de Lobo não infundiam elementos de outras religiões à doutrina católica, pois que voltados à audiência lusa, diferente do que nos autos de Anchieta. Embora a intenção deste último fosse criar estratégias eficientes para a conversão dos ameríndios, Roma inquietava-se com os riscos que o teatro público podia trazer para os missionários, para os nativos e para a doutrina católica: propensão ao

¹³⁸ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 151.

¹³⁹ As duas citações se referem a CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 159 e p. 166.

¹⁴⁰ Indicação feita em LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 609.

pecado para os primeiros; má assimilação dos preceitos da religião para os segundos; e a associação da doutrina católica com elementos de outras religiões ou “seitas”, exatamente o que a Santa Sé combatia na Europa.

Entretanto, isso não significa que as peças de Anchieta foram encenadas apenas enquanto o missionário viveu. Em 1610, Acquaviva novamente reagiu ao uso do teatro na colônia alertando Henrique Gomes, então Provincial, que “o padre visitador proibiu bem as tragédias de modo que as mulheres as pudessem ouvir [e] estranhamos o que se fez pelo passado, e muito mais saírem no teatro figuras de mulheres havendo disto proibição”.¹⁴¹

As advertências feitas por Roma sugerem que as peças de Anchieta, ou mesmo outras de que não se tem conhecimento, continuaram sendo encenadas nas festas religiosas e nas missões periódicas. Indica, igualmente, que elas exerciam um papel fundamental em um processo evangelizador que atendia a uma nova necessidade: a constante reeducação religiosa da cristandade. Porque combinava diferentes instrumentos doutrinários, os autos tinham o poder de difundir para um público amplo e variado os elementos necessários para a transformação comportamental que a doutrina católica exigia para a conversão religiosa e para a manutenção da ortodoxia da fé. Era o momento em que os inácianos recobravam dos colonos e dos indígenas que a doutrina católica era um princípio moral a ser observado com zelo.

7.2. O SENTIDO RELIGIOSO-SOCIAL DOS SACRAMENTOS

Na construção de uma *societas perfecta*, a doutrina católica apresentava-se como um programa moral de conduta que foi fortemente reforçado no movimento contrarreformista. Como consequência, os sacramentos da Igreja se apresentaram como instituições salutaras e, sobretudo, como ferramentas de ordenamento social: suas doutrinas conduziam o homem à salvação e moldavam as suas formas de pensamento e de ação na sociedade.

Entre os sete sacramentos reafirmados no Concílio de Trento, o batismo, a penitência (ou confissão) e o matrimônio tinham maior preponderância nesse sentido.¹⁴² Pelo fato da doutrina exigir uma transformação comportamental para a conversão

¹⁴¹ BoP/BNC, f. 36.

¹⁴² No Concílio de Trento foram reafirmados os dogmas do batismo, da confirmação, da comunhão, da penitência ou confissão, da extrema-unção, do matrimônio e da ordem.

religiosa assinalada pelo batismo, este sacramento representava a primeira salvação e, ao mesmo tempo, a formação do súdito de uma monarquia confessional. No entanto, considerando que na Europa era comum o batismo de recém-nascidos (que só eram catequizados quando atingiam a “idade da razão”, momento em que recebiam o sacramento da confirmação, ou crisma), e que na América o batismo passou a ser ofertado a adultos sem a preparação doutrinal necessária, os sacramentos da penitência e do matrimônio despontaram-se como ferramentas privilegiadas da evangelização: a primeira porque tinha o poder de controlar as consciências; a segunda porque trazia um programa definido de conduta no âmbito familiar e social que definia o “bom cristão”.

Desse modo, para garantir que as atividades de doutrinação e de educação religiosa exercessem um papel efetivo na formação moral e no policiamento das sociedades cristãs, os conteúdos dos sermões, das peças teatrais, dos catecismos e dos manuais de confissão eram estruturados de uma forma que conduzissem os cristãos a uma nova salvação através da penitência e do matrimônio.

A penitência: uma nova possibilidade de salvação e a conservação do súdito

Era nas missões periódicas que esse princípio evangelizador se materializava nas Aldeias do Brasil. De acordo com José de Anchieta,

o método que se adota nestas missões, é ensinar e explicar a doutrina cristã aos Índios e Africanos reunidos em um lugar, batizar, ouvir-lhes as confissões, separá-los das concubinas e sujeitá-los às leis do matrimônio: o que nesta província é trabalho cotidiano, necessário e utilíssimo à salvação das almas.¹⁴³

Nas atividades religiosas que os inacianos desenvolviam nas missões, os jesuítas disseminavam a concepção de que a penitência era um poderoso remédio para a alma. O *Livro V do Catecismo Brasílico*, dedicado aos sacramentos, firmava esse princípio e apontava o que fazia o espírito cristão adoecer:

1. *M* Quantos são os remédios da Santa Madre Igreja para a nossa alma?
D Sete.
2. *M* Quem o fez?
D Nosso Senhor Jesus Cristo.
3. *M* Por que a eles a gente chama remédios da gente?

¹⁴³ ANCHIETA, J. de. Breve narração das coisas relativas aos Colégios e Residências da Companhia de Jesus nesta Província Brasília, no ano de 1584. In: _____. *Cartas*: informações, fragmentos históricos e sermões... p. 407.

- D* Porque com eles Deus cura a nossa alma.
4. *M* Mas adoece nossa alma?
D Adoece.
5. *M* Que é ela adoecer?
D É pecar.
6. *M* Como Nosso Senhor os cura?
D Perdoando os pecados dos que tomam estes remédios.¹⁴⁴

Depois de associar o pecado à doença da alma, o livro apresentava os seus remédios:

1. *M* Anunciai o primeiro!
D Batismo (santificar-se).
- (...)
13. *M* Ela [a água do batismo] tira inteiramente os pecados da gente?
D Inteiramente.
- (...)
19. *M* A gente se batiza várias vezes?
D Não: como a gente nasce uma só vez de sua mãe, assim uma só vez a gente se batiza.¹⁴⁵

Ensinando que o batismo oferecia a redenção do pecado original, e que o cristão só podia recebê-lo uma vez, os padres declaravam o fundamento da confissão:

1. *M* E depois que a gente se batiza, quando a gente transgride a lei de Deus, Deus não perdoará mais a gente?
D Perdoará ainda: sendo muito amante dos homens, Nosso Senhor Jesus Cristo criou outro remédio de nossa alma.
2. *M* Qual seu nome?
D Confissão.
3. *M* Para que a fez?
D Para que Deus perdoe os pecados da gente.
4. *M* Como procede a gente querendo que Deus perdoe?
D A gente tem contrição.
5. *M* Como procede a gente para ter contrição?
D Arrepende-se muito bem de seus pecados, não querendo voltar a eles.
- (...)
10. *M* Como procede a gente tendo contrição?
D Afasta-se de tudo o que a faz pecar.
11. *M* Como ainda?
D Querendo satisfazer por seus pecados passados.
12. *M* Como ainda?
D Querendo confessar-se segundo manda a Santa Madre Igreja.
- (...)
14. *M* A quem a gente se confessa?
D Ao sacerdote.¹⁴⁶

¹⁴⁴ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasília*. Tomo I... p. 199.

¹⁴⁵ *id. ibid.*, pp. 200-202.

¹⁴⁶ *id. ibid.*, pp. 209-210.

O catecismo não era um instrumento evangelizador que chegava a todos os indígenas da Aldeia. Assim, para que esse preceito atingisse um público amplo, ele era veiculado também nos autos e nas pregações. A peça *Na festa do Natal ou pregação universal*, por exemplo, narra a história de um moleiro que teve sua veste de domingo roubada por um ladrão, e transmite a ideia de que ele será um desventurado enquanto seu neto não reaver sua vestimenta tão especial. Trata-se de uma alegoria para narrar a história do pecado: o moleiro representa Adão, a roupa é a graça de Deus, o ladrão é o diabo e o neto do moleiro é Jesus. No primeiro ato, o moleiro é furtado. No segundo, dois demônios entram na aldeia para destruí-la. Guaixará e Aimbirê dialogam em tupi apontando quais pecados poderiam causar deleite entre os habitantes para que a aldeia fosse destruída: o incesto, a guerra, o vício da bebida e do fumo, entre outros:

Aim Oh! É assim? Que alegria! Arrasto comigo a todos ao inferno de mil modos, para a nossa companhia. Gosto dos índios daqui, dos que em Pernambuco estão. Os de Aritiguá bons são, bem como os de Inhambuti e os que moram na região.¹⁴⁷

No entanto, o anjo da guarda da aldeia entra em cena para protegê-la:

Anj Mas existe a confissão, remédio de toda a cura. Os índios que enfermos são com ela se curarão, e a comunhão os segura.
Quando o pecado lhes pesa, vão-se os índios confessar. Dizem: ‘quero melhorar’...
O padre sobre eles reza para ao seu Deus aplacar.¹⁴⁸

Demonstrando o valor dos sacramentos, o anjo expulsa os demônios e prega aos os indígenas admoestando-os a viverem de acordo com os princípios da religião e louvando Jesus e Maria. A trama se repete no ato seguinte e é narrada em português para atingir também os colonos. Trata-se da já comentada cena em que entram doze pecadores brancos acorrentados, que só são libertos após entenderem o valor dos “remédios da alma”. No último ato, Jesus e Maria tecem uma nova veste ao moleiro, que é revestido com ela com festa e alegria.¹⁴⁹

Tanto a catequese quanto o trabalho de reeducação religiosa dos cristãos absorviam a concepção da penitência corrente na Europa desde o século XIII, período em que o ato confessional se tornou não só uma prática comum, mas um ideal a ser seguido. O reconhecimento do erro perante o sacerdote era considerado um ato de

¹⁴⁷ ANCHIETA, J. de. *Na festa do Natal ou pregação universal...* p. 130.

¹⁴⁸ *id. ibid.*, p. 131.

¹⁴⁹ *id. ibid.*, pp. 115-140.

submissão a Deus e à sua Igreja, mas acima de tudo representava a condição *sine qua non* para a obtenção do perdão através da penitência. Era uma representação, pois, de que a tradição definida por Tertuliano (155-222), Ambrósio (340-397) e Agostinho (354-430) havia chegado à Idade Média quase que intocada. Os teólogos haviam instituído a *confessio* como a aceitação da penitência, o que fez do ato confessional a *mea culpa* do pecador diante daquele que podia dispensar o perdão de Deus à sua falta. Seguindo este preceito, o IV Concílio de Latrão, de 1215, destacou a confissão como uma graça salvadora e a penitência como o bálsamo que o sacerdote derramava sobre as chagas provocadas pelo pecado.¹⁵⁰

Nascia, então, a concepção da penitência como uma medicina da alma, que foi definitivamente consolidada quando Tomás de Aquino definiu os sacramentos como instrumentos doutrinários que, por serem vias salvíficas, tinham uma dupla finalidade: “aperfeiçoar o homem no que diz respeito ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã, e depois ser remédio para as deficiências causadas pelo pecado”.¹⁵¹ Esta foi a referência para os conciliares de Trento reafirmarem a doutrina católica da salvação: afirmou-se que, tendo o justo recebido a graça da redenção através do batismo e caído em pecado, poderia “novamente salvar-se pelos méritos de Jesus Cristo, procurando, estimulados com o auxílio divino, recobrar a graça perdida, mediante o sacramento da Penitência”.¹⁵² Entretanto, essa nova salvação só seria possível, conforme apontou a *Doutrina do Santo Sacramento da Penitência*, se ocorresse a contrição (arrependimento) e a confissão para, enfim, ser estabelecida a absolvição do cristão mediante a prática da penitência imposta pelo padre.¹⁵³

Jean Delumeau demonstrou que a doutrina católica da penitência não servia para nortear apenas as ações da Igreja no âmbito de suas práticas ritualísticas. Transcendendo a simples religiosidade, entre os séculos XIII e XVIII, a confissão exerceu um papel fundamental na estruturação da vida individual e coletiva dos europeus. Em dois de seus importantes estudos, o historiador demonstrou que o medo do fim do mundo e da perdição eterna fez com que o pecado se tornasse o veículo para a culpa que, por sua

¹⁵⁰ Ver PIERONI, G.; MARTINS, A.; SABEH, L. A. *Boca maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí: Paco, 2012, pp. 79-91.

¹⁵¹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2003, q. 65, a. 1. Sobre sua definição dos sacramentos, ver q. 84, a. 1, ad. 1, 2, 3.

¹⁵² APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547): Sessão VI... p. 06.

¹⁵³ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 2º Período (1551-1552): Sessão XIV... pp. 01-07.

vez, fazia do confessionário o lugar do perdão, do abrandamento das penas futuras a serem pagas no purgatório ou, até mesmo, a absolvição completa do inferno.¹⁵⁴

Delumeau explica que a Igreja anunciava o fim dos tempos, tema contido na Sagrada Escritura. A sensação de medo daí gerada era agravada por uma visão de mundo pessimista estabelecida pela doutrina do pecado original e pela gravidade que os pecados subsequentes ao batismo teriam no pós-morte. Mas, ao mesmo tempo, ela coagia os fiéis a encontrarem a redenção no sacramento da penitência, que começou a se transformar em uma ferramenta de exame de consciência que aliviava o sentimento de culpa do ser humano.

O Concílio de Trento reforçou a determinação do Concílio de Latrão IV de que a prática confessional deveria ser obrigatória e, no mínimo, anual. Além disso, orientou os padres a atuarem com prudência para que não corrompessem os cristãos durante o ato em que deveriam dispensar a graça divina. A partir de então, multiplicaram-se as obras que ofereciam orientações seguras para o clero intermediar a salvação dos mortais. E, no momento em que católicos e protestantes passaram a lutar para definir quais eram os verdadeiros caminhos da salvação, a literatura da penitência convidava os padres a “serem leões no púlpito e cordeiros no confessionário”:¹⁵⁵ a pregação deveria despertar o cristão pecador a enxergar suas faltas e dela se arrepender. No confessionário, entretanto, deveriam atuar como um médico, um juiz e um pai benevolente: médico, porque o sacramento era um remédio para alma; juiz, porque não poderia se deixar enganar no momento de avaliar a gravidade do pecado; pai, porque precisava ser caridoso e benevolente a conceder o perdão, mesmo que o remédio fosse amargo para o pecador.¹⁵⁶

É certo que a confissão se tornou, com o tempo, uma prática estereotipada e formal, tanto que não eram raros, a partir do século XVII, os casos de *Sollicitatio ad turpiam*, isto é, a “solicitação a atos torpes”, crime de profanação do confessionário cometido pelo clero que não passava despercebido pelos inquisidores. Em muitos “tribunais de penitência” de Portugal, por exemplo, havia o orifício que permitia o padre ouvir a confissão e, abaixo dele, outro por onde o(a) fiel pudesse passar a mão e alcançar as partes íntimas do clérigo. Quando descobertos, os padres libidinosos caíam

¹⁵⁴ DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*... pp. 302-353; e DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão*... pp. 07-21.

¹⁵⁵ DELUMEAU, J. *A confissão e o perdão*... p. 27.

¹⁵⁶ *id. ibid.*, pp. 22-33.

nas teias do Santo Ofício, que os punia com a suspensão dos direitos eclesiásticos e até mesmo com a condenação às galés, o degredo e o banimento.¹⁵⁷

Porém, o ato confessional só se tornou prática comum porque, de um lado, o temor dos europeus da perdição eterna era tamanho que, conforme explicou Lucien Febvre, fazia-os se apegarem aos sacramentos e demais cultos religiosos, como as novenas, as procissões e as peregrinações. Esses elementos, de acordo com o historiador, eram entendidos como remédios espirituais para os males físicos que acometiam o homem e a natureza e, principalmente, o único recurso à salvação de suas almas.¹⁵⁸

Por outro, a confissão se consolidou como prática porque a Igreja foi hábil em coagir o fiel ao confessionário e no confessionário, isto é, a Santa Sé exercia esse poder porque tinha a chave da salvação em um momento em que essa era uma crença que estruturava a vida individual e coletiva.

Daí se depreende porque as monarquias católicas buscavam na doutrina religiosa os princípios governativos. Na “monarquia papal” que a Igreja pretendia criar, a penitência foi uma das principais ferramentas de manutenção da ordem social. Adriano Prosperi explica que, no momento em que o papado iniciou seu programa de construção da sociedade cristã, que se intensificou no momento em que Lutero questionou seus dogmas, trabalhou para fazer do sacramento um instrumento de disciplinamento individual das consciências, recurso que levava a uma doutrinação coletiva necessária à construção de uma sociedade regida por princípios religiosos.

Nesse processo, explica Prosperi, de um lado os inquisidores usaram a inquirição e o tormento para conduzir os indivíduos a se arrependerem de seus pecados. Eram recursos de persuasão moral e física que levavam a uma “confissão espontânea” das faltas, tal como exigia a doutrina. Os tribunais eclesiásticos impunham o suplício como penitência e, como geralmente a expiação era feita em público, o sacramento tinha o poder de operar na normatização da sociedade na medida em que instituía o medo. Por outro lado, os missionários utilizavam o sermão para estimular a contrição, o que fazia do ato confessional uma terapêutica: a penitência reservada ao foro íntimo era um remédio para a alma que funcionava, para os missionários, como uma ferramenta de

¹⁵⁷ Ver PIERONI, G.; MARTINS, A.; SABEH, L. A. *Boca maldita...* pp. 93-128.

¹⁵⁸ FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 291-304.

controle das consciências; para o fiel funcionava como a disciplina do seu *ethos* que o identificava como um membro de uma monarquia cristã.¹⁵⁹

O mesmo pôde ser visto nas Coroas ibéricas, as “monarquias confessionais” que trabalhavam com a Igreja na construção da *societas perfecta*. Mesmo que de forma independente, criaram um aparato jurídico-religioso voltado à formação do súdito em um bom cristão que refletisse a identidade política cristã da monarquia. A Inquisição, os tribunais episcopais e as ordens religiosas utilizavam-se da estrutura dos corpos jurídicos dos reinos e das dioceses e paróquias para chegar até as partes mais remotas da Península Ibérica. As visitas pastorais realizadas nas missões de interior, bem como as visitas do Santo Ofício, aliavam à assistência religiosa do nobre e do mais simples camponês a pregação, a confissão e a penitência como dispositivos de controle das consciências e de modelação dos padrões de conduta. Como bem observou Ângela Barreto Xavier, o vulto dessa política entre os séculos XVI e XVIII mostrava a obsessão das Coroas pela extirpação dos desvios políticos, religiosos e sociais através da cristianização e salvação dos ibéricos, o que acabava por reinventá-los como “súditos fiéis e cristãos perfeitos”.¹⁶⁰

Esse processo em curso na Península Ibérica se materializava nos domínios ultramarinos através da evangelização, a ferramenta de integração das populações de além-mar ao império cristão que as Coroas ibéricas e a Igreja romana trabalhavam para construir. Assim, enquanto a atividade iniciada em 1523 na América espanhola oferecia a referência para a atuação das ordens religiosas nas missões de interior europeias, a eficiência dessa última na entronização das monarquias confessionais contribuía para que a atividade missionária no além-mar começasse a assumir uma nova dinâmica: a de se valer da pregação e da confissão como medicina da alma e de conservação do súdito de um império cristão.

A Companhia de Jesus tinha uma atuação marcante nesse processo, porque os exercícios espirituais que os jesuítas eram obrigados a praticar faziam da penitência a

¹⁵⁹ PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza*. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: G. Einaudi, 1996, pp. 211-399 e pp. 549-684. Prosperi analisa a atuação da Inquisição, do clero secular e regular na definição na Itália. Porém, Paolo Prodi explica que não foi um evento particular: circunscreveu também a construção das monarquias confessionais da Europa e das sociedades coloniais na América e na Ásia. Ver PRODI, P. *Christianisme et monde moderne*. Cinquante ans de recherches. Paris: Seuil/Gallimard, 2006, pp. 323-328.

¹⁶⁰ XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa...* p. 61. Sobre a atuação da Inquisição em Portugal e Espanha, e das ordens religiosas nas missões de interior em Portugal ver BETHENCOURT, F. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; e PALOMO, F. *Fazer dos campos escolas excelentes...*

pedra fundamental da espiritualidade inaciana. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola foram redigidos em um momento em que os católicos devotos estimulavam a renovação da piedade religiosa, a base da Reforma Religiosa em curso desde o século XIV e que foi fortemente intensificada nesse mesmo alicerce com o início da Reforma Protestante. A defesa da concepção Renascentista de que os homens deveriam desenvolver suas virtudes, assim como a crise moral do clero, abriu precedentes para que surgissem críticas sobre a eficácia dos meios oferecidos pela Santa Sé à salvação dos mortais. Além das críticas, apareceram também novas propostas para o homem buscar sua salvação estimulando suas virtudes. Lutero e Loyola apresentaram as suas, mas a forma e a intensidade com que defenderam essas propostas definiram os lugares que eles ocuparam na reforma religiosa em curso no Velho Continente: enquanto a defesa de Lutero da salvação pela graça causou o seu rompimento com a Igreja de Roma, a proposta de Loyola absorvia o princípio tomista da penitência como remédio da alma que norteou a redação do decreto relativo a este sacramento no Concílio de Trento.¹⁶¹ Seus exercícios espirituais, escritos com a finalidade de “vencer a si mesmo e ordenar a própria vida”, asseguravam:

Para que mais se ajudem tanto quem dá os exercícios como que os recebe, é necessário pressupor que todo bom cristão deve estar mais pronto a salvar a afirmação do seu próximo do que a condená-la. Não a podendo salvar, pergunte como ele a entende. Se a entende mal, corrija-o com amor. Se isto não bastar, recorra a todos os meios convenientes para que, entendendo-a bem, ela seja salva.¹⁶²

Inácio de Loyola acreditava que, durante as quatro semanas de prática religiosa, baseadas no exame diário de consciência, o indivíduo conseguiria identificar suas imperfeições e desenvolveria as virtudes necessárias para corrigi-las, porque vivendo em virtude, não mais pecaria. No entanto, ele deveria ajudar seu semelhante a conquistar sua salvação, “o fim para o qual é criado”.¹⁶³ E como a doutrina católica estabelecia que apenas os sacramentos podiam oferecer essa redenção, os exercícios espirituais orientavam que os inacianos deviam estimular o próximo a encontrar por si mesmo a salvação, o que fazia da catequese e da pregação os “meios convenientes” para

¹⁶¹ Sobre esta perspectiva da Reforma Católica ver MULLETT, M. *op. cit.*, pp. 13-20.

¹⁶² LOYOLA, I. de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 21.

¹⁶³ *id. ibid.*, p. 23. Dada a importância dos exercícios espirituais no constante exame de consciência, a cúria jesuítica se preocupou em criar mecanismos para que sua prática não perdesse o fundamento estabelecido Loyola. Em 1579, por exemplo, o Geral da ordem advertiu José de Anchieta, na ocasião o Provincial do Brasil, que os exercícios espirituais não fossem impostos como penitência para as faltas cometidas pelos missionários, “porq’ será desacreditalos, y haserêse cõ poco fruto”. Ver *BoP/BNC*, f. 32.

ajudá-los nesse sentido, e do sacramento da penitência o lugar da nova salvação depois que o batizado voltava a pecar.

Para Adriano Prosperi, aqui estaria a explicação para que a Companhia de Jesus se tornasse a principal instituição responsável pela propagação da ideia da prática penitencial como remédio para o pecador: diferente da Inquisição, que adotava o modelo do juiz no confessionário, os inacianos adotavam o do médico das almas. Com sensibilidade, o historiador identificou nos *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola um eficiente recurso de exame de consciência que, pelas razões expostas acima, faziam da confissão a consolação e o auxílio aos enfermos da alma. Do mesmo modo, a penitência se transformava na busca pela perfeição espiritual. De acordo com Prosperi, essa foi a marca deixada pela Companhia de Jesus na prática da confissão e uma das razões que faziam dessa atividade um eficiente instrumento de conservação de bons súditos.¹⁶⁴

De fato, quando se coloca o conteúdo do material auxiliar da evangelização em exame a partir dos temas debatidos nas cartas, fica evidente que o discurso da catequese e das pregações era voltado a estimular os cristãos a obterem uma nova salvação através da penitência, porque o sacramento exercia a função prática de completar ou conservar a transformação comportamental que assinalava o nascimento do súdito convertido ao cristianismo. Mas, para que essa via salutar exercesse sua função prática de fato, era preciso que os missionários convencessem os cristãos a procurarem espontaneamente o “tribunal da consciência”, tal como indicava os *Exercícios Espirituais* e a doutrina da penitência.

José de Anchieta corrobora a afirmativa através dos seus escritos. Em uma carta enviada a Roma relatou as dificuldades que os inacianos encontravam na evangelização. De acordo o padre, eram os “costumes inveterados” dos indígenas “os impedimentos que há para a conversão” e, igualmente, de “preservar na vida cristã” os que tinham sido batizados. Entre esses costumes estavam o hábito de “terem muitas mulheres”. Além do “apetite sensual”, havia o apetite pelos “vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quasi nunca se embebedam nem fazem outros desatinos”. Outro desassossego dos missionários eram “as guerras em que pretendem vingança dos

¹⁶⁴ PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza...* pp. 485-507.

inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra”. Por fim, “ajunta-se a isto que são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa nem buscarem outros remédios para a sua salvação”.¹⁶⁵

Em suas peças, então, Anchieta demonstrava como a confissão e a penitência poderiam ser estes “outros remédios para a sua salvação”. No terceiro ato de *Na aldeia de Guaraparim*, os diabos persuadem Pirataraca para levá-lo ao inferno fazendo menção aos erros que ele havia cometido no passado: justamente os “costumes inveterados” que Anchieta havia relatado na carta. Pirataraca, seguro, se defende:

Alm Sim, perfeito! Essas ações tenho feito: mas delas me arrependi; ao padre eu as repeti, e, segundo o seu preceito, a penitência eu cumpri.

D4 (...) Cambaleando de bebida, tu cochicaste aos colegas: ‘eia, tolos, minha vida será a todos guarida’! E fizeram coisas cegas.

Assim os tristes vieram a se queimar no meu fogo.

Alm Eles não se arrependeram, Deus meu pai não conheceram, a quem rezo em desafogo.

O céu futuro visando e chorando meus pecados, e os afastando e matando, meu Senhor morto invocando, eles me foram perdoados.

D4 Em teu impuro caminho, tu sempre encontraste entrada. Tu roubaste certo vinho, fazendo feio carinho a certa mulher casada.

De roubos, maledicências, mentiras estás coberto. Em brincar com indecências, em caunar com pendências, em briga e flecha és esperto.

Ficamos-te sempre ao lado para pecares. Tu mudo o que tinhas ocultado na areia, não tens falado... pois nós numeramos tudo!

Da força de nossa mão queres em vão escapar: aqui te vim destroçar. Os fogos te guardarão e neles te vais assar.

Alm Não! Todos os meus pecados lamentando, os repeli: foram todos confessados e em penitência pagados, que integralmente cumpri.

Eu fiz os jejuns prescritos, guardei a divina lei, pratiquei atos bonitos com meus parentes benditos. Muito me disciplinei.

O pecado me manchou e me tirou toda luz; mas o Senhor Jesus em seu sangue me lavou e absolveu com sua cruz.¹⁶⁶

Como se observa, os inicianos preocupavam-se em demonstrar que alguns dos costumes indígenas eram, em si, atos condenatórios ou os caminhos que os levavam a cometer tais pecados, como ocorria com o consumo de “vinhos”. É sugestivo que o espírito de Pirataraca aparece na forma de anjo porque tinha se desvencilhado de todos os hábitos indesejados através do arrependimento e da contrição, enquanto seus amigos que não procederam assim foram condenados ao inferno.

Aqui vemos que as peças teatrais realizavam a mesma função “terapêutica” que Marina Massimi identificou nos sermões jesuíticos. A pesquisadora percebeu que as pregações eram capazes de enraizar, na colônia, o conceito de pessoa da teologia cristã:

¹⁶⁵ Todas as citações referem-se a ANCHIETA, J. de. Informação do Brasil e de suas capitanias (1584). In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 341.

¹⁶⁶ ANCHIETA, J. de. *Na aldeia de Guaraparim...* pp. 224-225.

um ser composto pelas dimensões do corpo, da alma e do espírito. Por isso, instituiu concepções, no âmbito individual, que davam condições aos nativos de se reconhecerem como criação divina para, enfim, compreenderem o programa salvífico que Ele instituiu à sua criação. E era exatamente nesse processo que, para Massimi, nascia a terapêutica psíquica da pregação: “a palavra eloquente não apenas veicula a coisa, mas induz também comportamentos diante dela, associando a razão à verdade e à moralidade e chamando em causa a liberdade como condição de tal associação”.¹⁶⁷

Outro detalhe interessante é que a penitência, para Pirataraca, foi um remédio “prescrito” pelos padres e a graça salvadora concedida por Cristo, exatamente o que geralmente os penitentes ouviam nos confessionários dos aldeamentos da colônia. A *Repreensão breve e mui proveitosa do Confessionário* de Anchieta, manual que estabelecia diretrizes para os missionários ministrarem o sacramento penitencial, sugeria como repreensão aos penitentes os seguintes dizeres:

12. Derrama tuas lágrimas, de teres tua alma tornado doente lamentando. Detesta teus pecados! Derramando tuas lágrimas, pela detestação deles, a Deus procura voltar a amar.

(...)

14. A passagem desta água à sujeira do íntimo lava até o sumo. Enquanto tu te detesta, essas lágrimas a teus pecados passados apagarão.

15. Tu te arrependes na lavagem deles, e o Sr. Padre te porá consigo perto de Deus pela absolvição a ti, e cortará esse teu passado.

16. Detesta-te, escarmenta-te, arrepende-te de tantos atos passados, converte-te a Deus, teu salvador, ó meu filho, minha filha!¹⁶⁸

Nesse processo de estimular os índios cristãos a buscarem o confessionário, os sermões realizavam um papel essencial, daí Massimi atribuir às pregações uma função terapêutica. Dado o imenso potencial de educação moral da pregação, Anchieta relatou que ela era uma prática que se realizava em todas as festas religiosas, fossem elas missões periódicas ou dias santos.¹⁶⁹ Em carta remetida à cúria jesuítica, o padre relatou os frutos que ela produzia:

Pregando certo padre e vindo a tocar com bastante eficácia, no terrível juízo de Deus e nas penas futuras, uma mulher, enredada de ódio mortal, de tal maneira se impressionou com suas palavras, que, arrependida, resolveu mudar inteiramente de vida. Concluído o sermão, foi ter com o padre; debulhada em lágrimas e com voz embargada de soluços, prorrompeu nessas palavras: ‘compaixão padre, compaixão de mim, infeliz e a mais miserável das criaturas. Aponte-me,

¹⁶⁷ MASSIMI, M. *op. cit.*, pp. 260-261.

¹⁶⁸ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Tomo 2... pp. 112-113.

¹⁶⁹ Ver ANCHIETA, J. de. *Informação da Província do Brasil para nosso Padre* (1585)... p. 444.

suplico, o caminho com que, submetendo-me às leis de Deus, possa viver e livrar a minha alma dos tormentos'.¹⁷⁰

O caminho apresentado pelo padre foi a penitência. Depois que a mulher se ajoelhou aos seus pés em súplica,

acolheu o padre benignamente a mulher, admoestando-a a não desprezar essa visita divina, e a render infinitas graças a Deus, por tão grande benefício. E assim se reconciliou imediatamente com seu inimigo. Donde resultou igualmente que, com alegria dos penitentes, fossem ouvidas trinta e três confissões gerais, em que se acusaram pecados gravíssimos, que por muitos anos haviam ficado ocultos.¹⁷¹

A mesma estratégia de levar os índios cristãos ao confessionário era empregada para conduzir também os colonos ao mesmo reduto de salvação. A preocupação que Anchieta demonstrou com a presença dos ingleses no litoral do Espírito Santo em 1594¹⁷² se materializou, um ano mais tarde, na peça *Na vila de Vitória ou de S. Maurício*. No segundo ato, narrado em castelhano, Satanás e Lúcifer tentam provocar a tentação em São Maurício, que reage:

S Não te digo que te entregues sem mais consideração, senão que, na adoração, só com a boca renegues, mas co'a fé no coração.

Maur Tens razão! Porque a fé do coração faz ao justo vida ter. Porém para a salvação, a boca com confissão há também de responder.¹⁷³

A fala de São Maurício é uma nítida refutação da doutrina protestante de que a fé em Cristo, uma graça cedida aos homens, bastaria para salvá-lo. Bastante presente no auto, o combate aos dogmas protestantes recobrava da audiência que a investida dos estrangeiros não representava apenas a tentativa dos ingleses de se apossarem das terras *Del'Rei*, mas sobretudo de macular a única e verdadeira religião que o monarca propagava pelo orbe. E nesse aspecto, a evangelização em curso no Brasil se alinhava perfeitamente àquele processo missionário em curso na Europa que buscava na reeducação religiosa o estabelecimento de uma identidade dentre os súditos de uma monarquia católica, uma necessidade em um continente que se dividia politicamente

¹⁷⁰ ANCHIETA, J. de. Carta ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências, existentes nesta província do Brasil. Bahia, 27 de dezembro de 1584. In: _____. *Cartas: correspondência ativa e passiva...* p. 372.

¹⁷¹ ANCHIETA, J. de. Carta ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências, existentes nesta província do Brasil. Bahia, 27 de dezembro de 1584... p. 372.

¹⁷² Ver ANCHIETA, J. de. Ao Geral P. Cláudio Acquaviva. Espírito Santo, 7 de setembro de 1594... pp. 415-420.

¹⁷³ ANCHIETA, J. de. *Na vila de Vitória ou de S. Maurício...* p. 299.

através da religião, e mesmo uma política para o enfrentamento das transformações socioculturais em curso.

Atuando nesse sentido, além de ressaltar que o súdito de um império cristão precisava recorrer à confissão para obter a salvação eterna, a peça os lembrava das consequências que a negação do confessionário causava. O *Sermão do temor de Deus ao povo*, pregado pelo Governo no penúltimo ato, era tático:

Pecador, feito escravo, de senhor, se do pecado não temes, do fogo por que não tremes?
É coisa para pasmar, homem cego e desalmado, como dormes descansado, sem queres despertar desse sono do pecado!
Como és tão insensível, que não sentes o furor da morte que é tão terrível, pois és homem corrutível e cativo pecador?!
Não sentes que vais descendo ao inferno, de corrida. Homem, fantasma sem vida, não vês que vives morrendo, pois tens a graça perdida?
Ó mofino, de penas eternas digno, pois te fazes servidor do pecado, tão sem tino, deixando o valor divino, feito escravo, de senhor.
Temes a dor corporal, foges de qualquer afronta; e daquele eterno mal, do bravo fogo infernal, não fazes nenhuma conta?
Se cometes o pecado e nada te dois nem gemes, teme que serás queimado, sempre vivo e sempre assado, se do pecado não temes!
A cama, em que hás de jazer, há de ser de fogo ardente, bichos que te hão de roer, os quais nunca hão de morrer, com bravo ranger de dentes.¹⁷⁴

Os inicianos persuadiam os cristãos a procurarem o confessionário porque o “tribunal da penitência” oferecia, aos padres, o quadro dos pecados mais cometidos que, por sua vez, norteava a criação de estratégias para a eliminação dos “crimes de fé” da colônia. Essa, aliás, era a mesma preocupação da Santa Sé no tocante à atuação do clero secular. O catecismo de Bartolomeu dos Mártires alertava que o Concílio de Trento havia ordenado que os padres deveriam viver entre suas ovelhas e conhecê-las. Cada paróquia devia ter um registro de seus moradores indicando a quantidade de casas, nomes das famílias, sexo, idade e ocupação de seus integrantes. Mas, igualmente, precisavam indicar onde viviam os mancebos, onde estavam as casas de jogos, quais eram os hábitos dos seus fiéis e os pecados que cometiam com mais frequência, pois o principal “he a vigia que ha de ter sobre as casas de sua freguesia em que Deos he ofendido”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ ANCHIETA, J. de. Na vila de Vitória ou de S. Maurício... pp. 333-334.

¹⁷⁵ MÁRTIRES, B. dos. *op. cit.*, p. 318. Bartolomeu dos Mártires se referia aos *Cânones do Sacramento da Ordem* estabelecidos no Concílio de Trento, que reconstruía o papel a ser exercido pelos bispos e pelos padres. Os primeiros deveriam utilizar a estrutura das dioceses e paróquias para aperfeiçoar a formação intelectual e moral dos curas, que instrumentalizados, vigiados e orientados por seus superiores deveriam fazer com que os princípios da fé tridentina chegassem aos mais remotos cantos da Europa católica. Ver APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIII... pp. 02-12.

Ao mesmo tempo em que os missionários persuadiam os cristãos a irem *ao* confessionário, adotavam estratégias para persuadi-los *no* confessionário. À semelhança dos manuais de confissão correntes na Europa, o *Confessionário* de Anchieta oferecia instruções para os inicianos acolherem o penitente e a estimularem a completa confissão dos fiéis:

7. Como a nós, Deus todas as coisas claramente vê: tu ainda não (fizeste) e as coisas que farás Ele sabe.
8. Isto sabendo nuamente, o que está dentro do teu coração tira fora, para Ele, o que, sob poder do mal, às escuras, tu fizeste.
9. Em vão seria tua cura: o teu remédio de antes acabará fazendo-te mal, meu N., minha N.
10. Há muito te confessaste? Rp...
11. Tu esconde então algum pecado teu antigo envergonhando-te dele? Rp...¹⁷⁶

O manual de confissão de Anchieta trazia, na sequência, um rol de perguntas relativas a cada um dos dez mandamentos de Deus e dos cinco da Igreja Católica Apostólica Romana. Assim, conforme o teor da culpa delatada, o padre identificaria quais dessas leis o cristão havia infringido e usaria o seu conjunto de perguntas para arguir o penitente. Se ele tivesse transgredido o terceiro mandamento de Deus (guardar domingos e festas), por exemplo, ouviria do padre:

2. Fostes à roça no domingo ou em algum dia de festa?
(...)
5. Entraste em dia de festa na igreja para ouvir missa?
(...)
9. Passeaste à toa descansando, sem também ouvir missa?
10. Entraste na igreja, querendo na verdade ver algumas mulheres?
11. Entraste na igreja querendo ver alguns homens deveras?
12. Ouvia o padre enquanto dizia o sermão?¹⁷⁷

As questões eram elaboradas de um modo que, num primeiro momento, induzisse o penitente a indicar as circunstâncias que o haviam levado a pecar. O intuito era estimular o penitente a fazer um exame de consciência para que enxergasse, ele próprio, os comportamentos, hábitos e vícios que danavam sua alma. Num segundo momento, as questões levantadas pelo padre levavam o contrito a fazer a delação da sua culpa relativa à infração das leis de Deus e da Santa Sé. Agindo desse modo, os missionários acreditavam que o cristão despertaria, verdadeiramente, a consciência dos seus erros e a gravidade dos mesmos.

¹⁷⁶ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Doutrina Autógrafa e Confessionário. Tomo 2... pp. 77-78.

¹⁷⁷ *id. ibid.*, p. 85.

Era exatamente nesse processo que a confissão exercia o seu papel de aprimorar a formação dos cristãos que haviam sido batizados sem a devida preparação doutrinal ou na conservação daqueles que há algum tempo já haviam sido batizados. A prática penitencial agia na conservação do súdito do império cristão porque o confessionário coagia os ameríndios a agirem a partir dos valores e dos hábitos ibéricos que eram fundamentados na doutrina católica e indicados como o roteiro de uma conduta segura e reta. Tanto que o *Confessionário* também estimulava os nativos a abandonarem os hábitos que os inácianos consideravam serem falsos e a fonte de pecados. Quando o penitente delatava um crime de fé relativo ao quinto mandamento de Deus (não matarás), ouvia do confessor questões que o compeliaria a confessar a tentativa de suicídio ou de aborto, algo comum entre os nativos, ou mesmo o assassinato de presos de guerra:

- 10. Comeste terra ou coisa ruim? Desejando morrer?
- 11. Assassinaste gente, depois de acabada a guerra, matando, sem mais, os que foram presos?
(...)
- 15. Tomaste veneno, querendo abortar teu filho?¹⁷⁸

As cartas jesuíticas revelam que, levada a cabo a partir desses instrumentos persuasivos, a penitência assumia, de fato, uma importante função prática no controle da fé e na normatização da sociedade. Fernão Cardim sugeriu que o maior fruto que se fazia na colônia era justamente com os indígenas que viviam nos aldeamentos. Comentando aquilo que podemos entender como um efetivo controle das consciências, o padre apontou que

é muito para ver e louvar Nosso Senhor a grande devoção e fervor, que se vê nestes índios, (...) porque os homens quase todos se disciplinam à noite antes por espaço de um *Miserere*, precedendo ladainha e sua exortação espiritual na língua: dão em si cruelmente; nem têm necessidade de esperar pela noite, porque muitos por sua devoção, acabando-se de confessar ainda que seja de dia, se disciplinam na igreja, diante de todos, e quase todos tem disciplina, que sabem fazer muito boas.

As mulheres por sua devoção jejuam dois ou três dias antes, e todos ao comungar têm muita devoção, e choram alguns muitas lágrimas: confessam-se de cousa mui miúdas, e ao dia da comunhão se tornam a reconciliar, por levíssima que seja a matéria da absolvição. Se lhe dizem que não é nada, que vão comungar, respondem: pai, como hei de comungar sem me absolveres?¹⁷⁹

¹⁷⁸ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Doutrina Autógrafa e Confessionário. Tomo 2... pp. 87-88.

¹⁷⁹ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 151.

E pelo fato do sacramento penitencial funcionar como um eficiente instrumento de controle das condutas, acabava se mostrando útil na transformação dos indígenas devotos em bons súditos, isto é, em sujeitos obedientes a uma nova ordem estabelecida: “enxergam-se entre elles os que commungam no exemplo de boa vida, modéstia e continuação das doutrinas; têm extraordinário amor, crédito e respeito aos padres, e nada fazem sem seu conselho, e assim pedem licença para qualquer cousa por pequena que seja, como se fossem noviços”.¹⁸⁰ É de igual teor o parecer de Anchieta sobre os resultados que a confissão, aliada à pregação, surtiam nas Aldeias:

Não se deve omitir (...) um excelente resultado, alcançado amiúde pelos nossos, quando movem, seja com os sermões, seja com as confissões, a muitos dos ouvintes a restituir o que, sem injustiça, não poderiam reter ou possuir; conciliam os que estavam separados pelo ódio; obtém o perdão das injúrias; socorrem, com as esmolas recolhidas, mulheres, cuja pureza e virtude estavam em perigo; apaziguam demandas e inimizades antigas; livram a outros do perigo de morte e praticam muitas outras ações de não menor louvor de Deus e proveito dos próximos, que todos derivam, como da fonte, das pregações e confissões.¹⁸¹

Já o silêncio dos inacianos sobre os resultados práticos da confissão entre os colonos é tão sintomático quanto é sugestiva a repreensão dada em 1606 pela cúria jesuítica a Fernão Cardim, na ocasião o Provincial do Brasil. Acquaviva apontou que

fui avisado com muita pena minha, que o dar conta da consciencia cousa tam necessaria e encomendada de N B P. se vai esfriando em algũas provincias, donde se seguirão grandes inconvenientes spirituais do bẽ comũ. pello q’ exhortamos os Subditos a fazerem o que devem, e da mesma maneira aos superiores p^a que ajudem mostrandose amorosos, e verdadeiros pais, e os subditos tenham confiança p^a se descobrir.¹⁸²

O Geral ordenou que os inacianos oferecessem o sacramento da penitência aos colonos com a dedicação que a doutrina exigia e, ainda, que guardassem com absoluto sigilo aquilo que os padres ouviam no confessionário sob pena de castigo aos Superiores de Missão.¹⁸³

A severidade com que o tema foi tratado sugere que os inacianos só ofereciam a medicina da alma através dos sacramentos aos colonos que viviam nas fazendas, fortalezas e pequenas vilas que eram visitadas durante as missões periódicas; e que aos ibéricos que viviam nas principais cidades da colônia, os jesuítas limitavam a

¹⁸⁰ CARDIM, F. Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica. Da Bahia, a 1 de maio de 1590... p. 156.

¹⁸¹ ANCHIETA, J. de. Carta ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências, existentes nesta provincia do Brasil. Bahia, 27 de dezembro de 1584... p. 372.

¹⁸² BoP/BNC, f. 35v.

¹⁸³ Ver BoP/BNC, f. 35v.

assistência à educação formal e à medicina do corpo. Talvez, porque a do espírito já estivesse a cargo do clero secular, de outras ordens religiosas e até do Santo Ofício, que realizou três visitas entre 1591 e 1627 com o objetivo, entre outros, de verificar a estrutura em que se calcava a fé praticada na colônia. Nelas, o “tempo da graça” representava, para os cristãos, a possibilidade de terem suas penas amenizadas com a delação de seus pares, o que fazia da própria cristandade colonial a sua polícia.¹⁸⁴

Para esta realidade, poderíamos pensar como explicação razoável que o acesso dos jesuítas aos “tribunais de penitência” visitados pelos colonos estaria restrito por conta da tensão entre ambos os grupos, que se agravava à medida que acirravam a disputa pelo poder temporal das Aldeias. A delação de uma culpa religiosa, no confessionário, poderia ser usada pelos inacianos na disputa pelos aldeamentos, e é sugestivo o fato de Acquaviva ter sido austero ao obrigar que seus padres guardassem o absoluto sigilo das confissões.

Ainda, pode-se destacar que esse quadro era o reflexo de que outras ordens religiosas passavam a assumir o papel de confessores dos colonos das principais cidades para que o baixo efetivo da Companhia de Jesus desempenhasse seu papel na “pacificação” das tribos indígenas, principalmente no momento em que as investidas estrangeiras se intensificaram ao Norte e Nordeste e, na mesma medida, as ações dos salteadores ao Sul. É o que se observa, por exemplo, na extensa carta anual de 1626 escrita por Antônio Vieira. Nela, o padre relata como os inacianos tiveram que concentrar esforços para levar adiante a Missão dos Patos, no Sul. Igualmente, aponta que, no Nordeste, mesmo antes dos holandeses iniciarem a invasão de fato, os inacianos tiveram que intensificar as campanhas que visavam desfazer a aliança que os inimigos estrangeiros haviam estabelecido com tribos do litoral: era o conhecido trabalho de “pacificação”. E, no momento em que os holandeses iniciaram as incursões por mar e por terra, as expedições jesuíticas passaram a ter a finalidade de guerra propriamente dita: os padres formavam grupos índios flecheiros, todos cristãos que viviam nos aldeamentos. Esses verdadeiros “pelotões”, formado geralmente com quatrocentos indígenas, engrossavam o contingente militar de defesa da colônia que lutava tanto contra as tribos aliadas aos holandeses quanto na contenção dos estrangeiros por terra. Nas batalhas navais, os inacianos eram solicitados pelas autoridades régias para estimular os soldados: “no tempo da briga acudia o padre no espiritual a todos,

¹⁸⁴ Ver VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, pp. 215-224.

confessando-os e animando-os com um crucifixo nas mãos”,¹⁸⁵ e também acudia os enfermos com suas habilidades em operações cirúrgicas.¹⁸⁶

Certamente, todos esses fatores contribuíram, em maior ou menor grau, para criar um campo missionário, no Brasil dos Filipes, onde a Companhia de Jesus exercia um papel preponderante na formação e conservação de novos súditos. E essa característica da missionação jesuítica era reforçada sobremaneira com as estratégias que persuadiam os nativos a buscarem o altar com o mesmo temor da perdição com que recorriam ao confessionário.

O matrimônio: caminho da salvação, programa de vida do bom súdito

1. *M* Qual é o outro remédio de nossa alma?
D Casar (matrimônio).
2. *M* Quem é o criador dele?
D Nosso Senhor Jesus Cristo.¹⁸⁷

O matrimônio, assim como a penitência, era apresentado aos ameríndios como outro remédio para sua alma que acabava por originar a célula que então formava a base da sociedade Ocidental: a família cristã derivada da instituição do casamento.

A função de formação moral atribuída à família fazia do sacramento matrimonial uma ferramenta que atendia perfeitamente aos propósitos da Igreja romana e das Coroas ibéricas de construir uma sociedade regida por princípios cristãos. No entanto, a doutrina católica estabelecia que a família só podia ser erigida através do matrimônio em um momento em que a união conjugal era um tema de controvérsia que movimentava e dividia opiniões no meio letrado europeu.

Muitos clérigos defendiam que o casamento representava a perdição das almas, porque a mulher era vista, desde a Idade Média, como um agente de satã no mundo. No século XIII, a visão hostil sobre a figura feminina deu corpo a uma teologia que se baseava em relatos bíblicos para justificar que a mulher era imperfeita porque fazia menos uso da razão e do discernimento do que o homem. Jean Delumeau explica que, resgatando os Doutores da Igreja, Tomás de Aquino consolidou a ideia de que a “fêmea” era um “macho deficiente”, concepção que, no século XVI, oferecia o alicerce das obras teológicas que promoviam a diabolização do gênero feminino.

¹⁸⁵ VIEIRA, A. Carta Ânua ao Geral da Companhia de Jesus. 30 de setembro de 1626... p. 117.

¹⁸⁶ Ver, na íntegra, *id. ibid.*, pp. 77-117.

¹⁸⁷ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasílico. Tomo I... pp. 225-226.

Segundo Delumeau, os pensadores que partilhavam desse olhar difundiram, no século XVI, a ideia de que casar-se significava envolver-se com o instrumento do diabo no mundo, daí a literatura cortesã apregoar que o amor no lar era impossível e a comédia satirizar o matrimônio associando-o ao purgatório, quando não ao inferno terreno. Esta concepção, então, foi o ponto de partida dos humanistas e reformadores que se esforçaram para fazer uma reavaliação da união conjugal no século XVI. Mesmo que Lutero, Calvino e Zwinglio ainda associassem o casamento a uma necessidade física que expunha os cristãos ao pecado, eles aboliram os votos religiosos e instituíram o sacerdócio universal. A iniciativa das Igrejas reformadas abriu precedentes para que os humanistas apresentassem novas leituras para a instituição matrimonial, e Erasmo de Roterdã foi o mais representativo dentre eles. O teólogo defendia que a união entre os seres era o laço que reforçava o amor, que se tornava mais profundo e duradouro quanto mais cristão fosse, o que fazia do casamento um fundamento que aproximava o casal de Deus.

Partilhadas por outros humanistas, suas ideias também ganharam terreno entre os humanistas cristãos, que redigiam obras literárias que exaltavam o valor da união monogâmica, da família e que inseria um novo elemento no universo católico: o reconhecimento, por parte do homem, da importância da mulher, que passava a ser cortejada como forma de reconhecimento do seu valor. Assim, ao lado da literatura que hostilizava a mulher – e de um corpo doutrinário teológico, jurídico e médico que se preocupava em atestar sua inferioridade e imperfeição – aparecia outra que apresentava o casamento como via de construção da família e da felicidade.¹⁸⁸

Foi no bojo desse embate conceitual que a Igreja Católica, no *Decreto de Reforma do Matrimônio* do Concílio de Trento, reforçou seu teor dogmático de união legítima, monogâmica e indissolúvel onde os esposos ficavam obrigados a imitar o ato simbólico de submissão da Igreja a Cristo. Entre outros, ficou proibido o casamento entre parentes sob a alegação de que eles eram contraídos por ignorância do casal e vedou-se o casamento daqueles que haviam tido relações sexuais antes de receber o sacramento, bem como daqueles que tivessem demonstrado a união “ilegítima” em público, ou seja, que não tiveram “pública honestidade”.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Ver DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*... pp. 462-507; e DELUMEAU, J. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004, pp. 362-365.

¹⁸⁹ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIV... pp. 01-20.

Ronaldo Vainfas entendeu que a medida da Santa Sé visava eliminar os ritos “populares” de casamento na Europa ou, pelo menos, padronizá-los de acordo com a doutrina católica. Mais que isso, a gradativa secularização das práticas que firmavam as uniões conjugais, que ganhou coro com a ideia luterana de que a união conjugal era mera necessidade física, levou o papado a reafirmar o matrimônio como sacramento e, igualmente, transformá-lo num poderoso instrumento de reforma dos costumes e da moralidade vigentes na Europa Ocidental. Ao instituir o casamento cristão como o único verdadeiro e legítimo, portanto, a Igreja Católica revelava sua intenção de exercer um rígido controle dos fiéis em níveis muito profundos: “preocupou-se, como jamais o fizera, com a vida das famílias, as relações entre pais e filhos, maridos e esposas, os sentimentos domésticos, a convivência diária nos mais variados aspectos”.¹⁹⁰

Mas, como bem observou Maria Luiza Andreazza, o sacramento do matrimônio já desempenhava, desde antes, um papel importante na modelação do comportamento social e familiar do homem ocidental. De acordo com a historiadora, desde os primórdios, a Igreja romana se envolveu em um projeto político voltado a universalizar sua doutrina que estabelecia referências, entre outros, para a constituição da família.

A Igreja primitiva, explicou Andreazza, trabalhou para erradicar os costumes que regulavam a organização familiar de modo a impor um modelo baseado nos dogmas cristãos. Porém, a partir do século XI, momento em que o Cisma do Oriente (1054) definiu o campo de atuação da Igreja de Roma e que o catolicismo começou a penetrar as camadas populares da Europa Ocidental, o padrão de família cristã passou a ser delineado a partir da absorção ou reconstrução dos muitos códigos culturais de origem romana e germânica correntes no Velho Continente. Desde então, a doutrina católica do matrimônio passou a modelar, moral e juridicamente, uma instituição familiar bastante específica: a família cristã, que os concílios daquele período estabeleceram como instituição monogâmica e indissolúvel regida por leis canônicas que responsabilizavam os cônjuges pelos filhos que gerassem e pelas faltas cometidas contra um sacramento nascido para ser uma via salvífica dos cristãos.¹⁹¹

Isso quer dizer que, no Concílio de Trento, a Igreja Católica trabalhou para reforçar o matrimônio como um sacramento que desempenhava um importante papel na educação moral dos súditos cristãos, porque oferecia um programa de conduta adequado

¹⁹⁰ VAINFAS, R. *Trópico dos pecados...* pp. 11-12.

¹⁹¹ ANDREAZZA, M. L. Cultura familiar e registros paroquiais. In: BASSANEZZI, M. S. C. B.; BOTELHO, T. R. (orgs.). *Linhas e entrelinhas: as diferentes leituras das atas paroquiais dos setecentos e oitocentos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009, pp. 137-157.

à conservação da salvação obtida através dos demais sacramentos. Portanto, funcionava à manutenção da ordem social em um momento de reforma dos costumes, o que nos ajuda a compreender porque os catecismos, além de apresentar o matrimônio como mais um dos remédios da alma que somente a Santa Sé podia oferecer, também transmitiam os fundamentos dogmáticos do sacramento: explicava que Deus realizou o primeiro casamento no paraíso, unindo em matrimônio Adão e Eva. Em seguida expunha:

7. *M* E agora onde alguém se casa?
D Na casa de Deus (igreja).
8. *M* Quem os casa?
D O sacerdote.
9. *M* O homem se casa diante de todas e quaisquer pessoas?
D Diante de todas e quaisquer pessoas.
10. *M* O homem se casa conforme sua inteira vontade?
D Conforme sua inteira vontade.¹⁹²

A preocupação dos inacianos era infundir como valor, aos ameríndios, as novas regras estabelecidas no Concílio de Trento que regulavam o matrimônio. O primeiro capítulo do *Decreto de Reforma do Matrimônio* versava justamente sobre as novas formas da contração do sacramento: somente na igreja e na presença do pároco (ou de outro sacerdote com licença do pároco ou do ordinário) e de duas ou três testemunhas, e “os que tentarem contrair (...) de outro modo (...) ficam absolutamente inábeis por disposição deste Santo Concílio para contrai-lo e, além disso, decreta que sejam indignos e nulos semelhantes contratos”.¹⁹³ Oito capítulos adiante, o mesmo documento estabelecia que os nubentes deviam contrair o matrimônio livremente:

Chegam a cegar muitas vezes em alto grau, a cobiça e outros males terrenos os olhos da alma dos senhores temporais e magistrados, que forçam com ameaças e penas aos homens e mulheres que vivem sob sua jurisdição, em especial aos ricos, ou aqueles que esperam grandes heranças, para que contraiam matrimônio, ainda que repugnantes, com as pessoas que os mesmos senhores ou magistrados os destinam. Portanto, sendo em extremo detestável tyrannizar a liberdade do Matrimônio, e que provenham as injúrias dos mesmos de quem se espera a justiça, ordena o Santo concílio a todos, de qualquer grau, dignidade ou condição, que sejam, sob pena de excomunhão que hão de incorrer *ipso facto*, que de nenhum modo violentem direta ou indiretamente a seus súditos, nem a nenhum outro, em termos de que deixem de contrair com toda a liberdade seus Matrimônios.¹⁹⁴

Embora a reforma do sacramento visasse eliminar práticas de união conjugal correntes no Velho Continente, as novas regras estabelecidas em Trento depunham

¹⁹² ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasília*. Tomo I... p. 226.

¹⁹³ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIV... p. 03.

¹⁹⁴ *id. ibid.*, p. 05.

contra as práticas da poligamia e do incesto, comum entre os ameríndios, que infringiam tanto a doutrina do matrimônio quanto o sexto mandamento de Deus: “não pecar contra a castidade”. Na sua *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*, José de Anchieta apontou que os inacianos se esforçavam para eliminar aquele “mal”, porque

os índios do Brasil parece que nunca têm ânimo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe fez injúria nisso, sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. E de ordinário tem paz com suas comorças, porque tanto as têm por mulheres de seus maridos como a si mesmas.¹⁹⁵

A preocupação dos missionários com aquela realidade se materializou no conteúdo do *Catecismo Brasílico*, que apresentava os conceitos fundamentais do matrimônio de um modo sutil: infundia a monogamia e a indissolubilidade como valores que, uma vez absorvidos, seriam capazes de eliminar as práticas sociais ameríndias que, na ótica dos missionários, precisavam ser eliminadas para que a conversão religiosa se efetivasse:

- 13. M Quantas serão as esposas do homem?
D Uma apenas.
- 14. M Quantos serão os maridos das mulheres?
D Um apenas.
- 15. M Separar-se-ão algum dia um do outro?
D Não se separarão.
- 16. M Não terá o homem outra esposa, enquanto viver sua esposa?
D Não terá.
- 17. M Fazem pecado grave os casados, furtando-se um ao outro?
D Fazem pecado grave.¹⁹⁶

Anchieta explicou que não havia entre os nativos um rito que simbolizasse a união dos casais. Comumente, os mancebos se relacionavam com as mulheres sem com elas viverem em comunhão, isto é, “com as tais andam às escondidas (como se faz em todo o mundo)”.¹⁹⁷ Os “principais”, no entanto, tinham muitas mulheres, alguns até vinte. A poligamia nascia, para Anchieta, do fato de que os homens se julgavam donos das mulheres de sua família e, por costume, delas se serviam para serem providos com alimentos, instrumentos de caça e com as armas que elas confeccionavam.

¹⁹⁵ ANCHIETA, J. de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. s/d. In: _____. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões...* p. 456.

¹⁹⁶ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasílico*. Tomo I... pp. 226-227.

¹⁹⁷ ANCHIETA, J. de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. s/d... p. 458.

O problema, para o padre, é que os ameríndios usavam-nas também para os prazeres da carne: quando não tinham relações sexuais com suas filhas, irmãs, cunhadas ou sobrinhas, as vendiam para que servissem outros homens da sua ou de outra tribo. Também, era comum os indígenas entregarem suas mulheres a outrem para manifestar admiração, respeito ou como forma de firmar alianças. É por isso que, de acordo com o missionário, os colonos tinham tantos filhos com as nativas, uma vez que uma das formas dos portugueses se apadrinharem com as lideranças indígenas era tendo filhos com as irmãs, filhas ou sobrinhas do cacique. Além disso, o costume explica porque os “principais” das aldeias, assim como os indígenas que se destacavam em combate, tinham tantas mulheres quanto coubesse em sua oca.

Além dos homens comprarem ou receberem mulheres de seus aliados, também levavam para suasocas as mancebas das tribos que atacavam, “as quais tinham por mulheres como as suas próprias de sua nação”.¹⁹⁸ Era tão arraigado o costume que até mesmo os índios cristãos as tinham às escondidas por “não as terem recebido na igreja”.¹⁹⁹ Essa era uma das razões que levavam os inacianos a ensinarem que as guerras intertribais só podiam ocorrer como defesa e, do mesmo modo, a impedirem os índios cristãos de visitarem as aldeias vizinhas, porque nelas se embebedavam e escondiam suas mancebas.

Entretanto, não era apenas o comportamento dos homens que alimentava a prática da poligamia e o incesto. De acordo Anchieta, “se a mulher acerta ser varonil ou virago [outro homem], também elas deixam o marido, e toma outro”,²⁰⁰ principalmente se fosse um membro da tribo que se sobressaia nas guerras intertribais. Mas, o fato dos homens manifestarem ira pela traição ou abandono era indício, para Anchieta, de que os inacianos conseguiriam fazê-los adotar a prática monógama e evitar a violência que os maridos abandonados praticavam contra as ex-companheiras.²⁰¹

Desse modo, o *Catecismo Brasileiro* valia-se da retórica para intervir nas uniões conjugais e, apoiado na estratégia de elaborar várias perguntas voltadas à confirmação de um mesmo pressuposto, no mesmo movimento reforçava a monogamia como valor:

11. M Com qual mulher o homem não se casará?
D Pergunte-o ao sacerdote.
12. M Não se casará sem também perguntar?

¹⁹⁸ ANCHIETA, J. de. Informação dos casamentos dos índios do Brasil. s/d... p. 458.

¹⁹⁹ *id. ibid.*, p. 458.

²⁰⁰ *id. ibid.*, p. 457.

²⁰¹ *id. ibid.*, pp. 456-464.

- D* Não se casará (assim).
13. *M* Quantas serão as esposas do homem?
D Uma apenas.
14. *M* Quantos serão os maridos da mulher?
D Um apenas.²⁰²

Os inacianos persuadiam os nativos a escolherem seus esposos e esposas para evitar que, nos aldeamentos, fossem selados casamentos que ferissem os decretos tridentinos que proibiam a união de pessoas que não fossem batizadas e daquelas que tivessem parentesco de primeiro e segundo grau, “a não ser entre grandes Príncipes, e por uma causa pública”.²⁰³

Mais uma vez, é Anchieta quem nos oferece explicações de como os inacianos agiam nesse sentido. O padre explica que os ameríndios chamavam suas mulheres de *Temirecô* e usavam o termo *etê* para se referirem àquilo que era verdadeiro, legítimo, original, ou ainda àquilo que era bom, estimado. Seus vinhos, por exemplo, chamavam de *cãyo etê*, enquanto que se referiam ao vinho português como *cãyo áyà*, isto é, vinho azedo, amargo, agro. Já uma floresta rica em víveres e madeira chamavam de *caâ etê*, assim como identificavam uma boa madeira, rija e fina, como *igbîra etê*. Por isso, quando batizavam um “principal”, os inacianos orientavam-no a escolher entre suas mulheres que não fossem filhas, irmãs ou sobrinhas a sua preferida, a sua *Temirecô etê* para que pudesse com ela se casar na igreja e viver em matrimônio. Era permitido que as parentes continuassem vivendo em sua oca, porque era costume e motivo de honra para os nativos zelar por elas. Os padres, então, ensinavam que com as *Temirecô* não podiam ter relações sexuais, apenas com a *Temirecô etê*. Igualmente, instruíam o homem indígena a não deixar sua *Temirecô etê* quando quisesse, já que era comum eles simplesmente abandonarem suas *Temirecô* quando elas envelheciam ou quando sentiam atração por outra mulher.²⁰⁴

O discurso do catecismo era estruturado de uma forma que, ao mesmo tempo em que sugeria os nativos a abandonarem a poligamia, confluía à apresentação da família como uma instituição reservada à procriação, à educação moral dos filhos gerados pelo casal e à assistência mútua na subsistência física e assistência espiritual de todos os seus membros:

²⁰² ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasília*. Tomo I... p. 226.

²⁰³ APOSTOLADO V. S. (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 3º Período (1562): Sessão XXIV... p. 04.

²⁰⁴ ANCHIETA, J. de. *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*. s/d... pp. 456-464.

18. *M* Para que o homem se casa?
D Para dizer: ‘Tenha eu filhos, para viverem segundo a lei de Deus e irem para o céu’.
19. *M* Para que mais?
D Para dizer: ‘Não viva eu com a que não é minha verdadeira esposa’.
20. *M* Mas não transgride o homem a lei de Deus, convivendo com sua verdadeira esposa?
D Não transgride.
23. *M* Para que mais o homem se casa?
D Para dizer: ‘Ajudemo-nos mutuamente com minha esposa, para nossa comida, e para criar nossos filhos’.²⁰⁵

A família, como se observa, era apresentada como um espaço dedicado a uma vivência pautada na moralidade cristã, aquilo que Baeta Neves apontou como o núcleo que estabelecia, no plano moral, um comportamento do “ser cristão”, o mesmo significado que o sacramento da ordem tinha para um eclesiástico.²⁰⁶ Tratava-se, enfim, dos fundamentos para constituição da família cristã que foram estabelecidos pela Santa Sé com tamanha força que, como bem observou Maria Luiza Andrezza, moldou a organização da cultura familiar inclusive no plano laico e que firmou a longo prazo: até os dias de hoje, o seio familiar é, no Ocidente, “monógamo, estabelecido pela livre escolha dos cônjuges e responsabiliza[...] pais e mães pela criação de seus filhos”.²⁰⁷

Assim, além de dar a conhecer aos nativos esse reduto salvífico, os inicianos orientavam como os casais deviam agir para preservar a instituição da família:

24. *M* Igualmente preocupar-se-ão em levar seus filhos para a virtude?
D Igualmente.
25. *M* E quando eles pecarem, que farão?
D Eles os apartarão dos seus pecados.
26. *M* Como?
D Reprendendo-os muito, açoitando-os muito.²⁰⁸

As últimas treze questões que constituíam o ensino do significado do sacramento matrimonial ainda ofereciam importantes orientações para o casal viver a partir dos preceitos estabelecidos pela Igreja: deviam tratar um ao outro com respeito; não podiam brigar, mas podiam repreender o cônjuge quando ferisse, com atos ou palavras, os princípios cristãos; e, por fim, instruía as mulheres a serem gentis com seus esposos e a terem ciúme dos seus maridos:

33. *M* Terá ciúme a mulher para com seu marido?
D Terá ciúme, para ele não querer viver com outra mulher.

²⁰⁵ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasília*. Tomo I... p. 227.

²⁰⁶ NEVES, L. F. B. *op. cit.*, pp. 73-77.

²⁰⁷ ANDREAZZA, M. L. *op. cit.*, p. 142.

²⁰⁸ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Catecismo Brasília*. Tomo I... p. 227.

34. *M* Irá, irá separar-se do seu marido por ele assim proceder?
D Não irá: isso dirá só a ele, ou o declarará ao padre, para repreendê-lo.
35. *M* Como procederá a mulher, para seu marido a amar?
D Serão modestas suas palavras para homens, olhando para eles, sem dela suspeitar mal o seu marido.
36. *M* Que mais fará?
D Atenta, para não lhe esconder o que sucede.
37. *M* Que mais?
D Não lhe pese de servir bem a ele, não replicando às palavras dele.²⁰⁹

Ensinar as mulheres indígenas a terem ciúmes certamente era uma estratégia para que elas atuassem no policiamento dos seus esposos. Percebe-se, aqui, como os inicianos criavam, textualmente, situações que ajudavam a combater a poligamia e o incesto. Em razão disso, o catecismo se confundia com um manual de formação moral que transformava os próprios cristãos em agentes de conservação da cristandade que nascia nas Aldeias.

Todo esse esforço em introduzir a família cristã na Aldeia estava em perfeita sintonia com as ações colonizadores que recorriam aos sacramentos católicos para resolver problemas práticos da construção do império português. Já no momento em que agentes de colonização leigos e religiosos se esforçavam para ocupar efetivamente regiões com importância estratégica para a Coroa portuguesa, o casamento foi apontado como peça-chave. Nos movimentos iniciais do estabelecimento definitivo do Estado da Índia, por exemplo, Afonso de Albuquerque (c. 1460-1515) trabalhou para que a Coroa enviassem homens casados porque, segundo ele, assim estariam moldados pela moral católica oferecida pelo matrimônio e evitariam escândalos e desordens. Além disso, o governador entendia que, indo com suas famílias, esses casados teriam apego à região, nela se fixariam e construiriam o Estado da Índia para Portugal, fundamental que era a medida para a permanência dos lusitanos no Oriente.

Três décadas depois da conquista de Goa e em um cenário cultural e social completamente distinto do asiático, Manoel da Nóbrega utilizou os mesmos argumentos de Albuquerque para convencer a Coroa portuguesa a efetivar a colonização do Brasil. Missionário fervoroso, Nóbrega entendia que era necessário o envio de colonos casados, como vimos, para se efetivar o povoamento da colônia. Na sua concepção, sendo a colônia habitada por pessoas com um padrão de conduta baseado na moralidade cristã, ela teria um ambiente favorável à salvação da alma ameríndia.²¹⁰

²⁰⁹ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasílico. Tomo I... p. 228.

²¹⁰ Ver SABEH, L. A. O sacramento do matrimônio: salvação e povoamento dos domínios de Portugal na Ásia e América (século XVI). *Ars Historica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, julho/dezembro 2010, pp. 71-84.

Colonizador apóstolo e apóstolo colonizador, Albuquerque e Nóbrega viam no casamento um elemento que funcionava à construção das sociedades coloniais e à preservação da harmonia social, ideia que era partilhada por outros agentes da empresa ultramarina. Daí se depreende porque a política de casamentos foi uma realidade na manutenção do império luso. Já vimos que a Coroa portuguesa estimulava o casamento das órfãs para assegurar a presença de famílias portuguesas em seus domínios. Igualmente, estimulava a formação de famílias através dos casamentos mistos, isto é, da união entre lusitanos solteiros que se aventuravam no ultramar com as mulheres nativas convertidas ao cristianismo. Conforme explicou Andréa Doré, embora essas famílias fossem classificadas como uma categoria social inferior, os *casados* conquistavam um *status* que lhes permitiam assumir funções administrativas, comerciais e militares que, mesmo subalternas, eram essenciais ao desenvolvimento da empresa ultramarina. Além disso, esses homens passavam a gozar de privilégios, algo típico de uma sociedade de Antigo Regime: recebiam terras, podiam navegar livremente em determinadas áreas, estavam isentos de algumas taxas, não podiam ser presos em cadeias públicas, entre outros benefícios. Em outras palavras, ser casado, no além-mar, significava pertencer a um grupo social privilegiado que, embora não tenha sido o elemento central da construção do império, foi muito útil na medida em que atendia às necessidades da fidalguia e da Coroa.²¹¹

Dada a importância atribuída ao matrimônio como instituição salvífica e de modelação dos comportamentos sociais, e considerando que os catecismos circulavam entre um público minoritário nas Aldeias, era função das pregações e do teatro jesuítico associar as práticas indígenas de relações conjugais com a perdição da alma, como obra do demônio. No segundo ato de *Na aldeia de Guaraparim*, os diabos confabulavam como iriam destruir a aldeia. Em seguida, passam a escolher entre os indígenas aqueles que iriam levar ao inferno:

D1 E tu, que nos vais dizer, Cauçu, Caumondá?

D3 Pois eu, gosto de prender certos bebedores de cá, que só procuram mulher.

Transviada mocidade eu tenho em minha chefia, e velhos de muita idade, se eu os deixasse à vontade, a aldeia não pecaria.

As velhas eu não desprezo, e esse mulherio vão eu ato, eu arrasto preso. As moças, que aqui eu prezo, guardo no meu coração.

Não creem nos sacerdotes, renegam a Deus de dia, de noite sorvem seus potes, querem mulheres aos lotes, dizendo: 'eu desejaria'...

²¹¹ DORÉ, A. Os *casados* na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis. In: MONTEIRO, R. B. et al (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 509-533.

Deste jeito, passando noites a oito, entram no lar atrevidos, contra esposas destemidos, e forçando-as a seu leito, mulheres traem maridos.
 Ou, mandando-as em seu rasto, os maridos não reparam, quando fogem para o pasto. No esconso do mato vasto mil sujidades se amparam.
 Mesmo sabendo, os maridos nada falam censurando. Sem esforços meus renhidos, continuam os traídos sujeitos de Deus ao mando!
D1 E os maridos co'as mulheres não se exaltam protestando?
D3 Até brincam com dizeres! Mesmo alguns têm seus prazeres em as ficar espreitando!
D2 Para nós isso é um gozo: vamos depressa buscar nosso quinhão venturoso!²¹²

A instituição do medo, já sabemos, era recurso para persuadir os cristãos a buscarem o remédio para suas almas no confessionário. E quando recorriam ao “tribunal de penitência”, os missionários extraíam a delação de suas faltas cometidas contra o sexto mandamento de Deus. Se o penitente fosse do sexo masculino, ouviria do padre:

2. Com quantas mulheres vives?
3. Vives (com uma) que é casada (com outro) ou que foi casada (com outro)?
4. Vives com uma não-violada?
5. Forçaste alguma menina, violentando-a, estuprando-a?
6. Vives com alguma sem nome (não-batizada)?
- (...)
11. Tocaste nas virilhas de alguma, brincando com ela?
12. Olhaste com mau desejo teu para as virilhas de alguma também?
- (...)
21. Dirigiste tuas palavras a alguma mulher?
22. Piscaste também os olhos para alguma?
- (...)
26. Tocaste-lhe os seios brincando com ela?
- (...)
34. Andaste pelo mato com mulher?
35. Deste alguma mulher a homem?
- (...)
39. Viveste com a que era tua irmã?
- (...)
48. Tens manceba? Tens namorada?²¹³

Em contrapartida, se fosse mulher, seria questionada da seguinte forma:

68. Estiveste como alcoviteira de teu próximo?
69. Tu te enfeitaste, querendo que homem te desejasse sensualmente?
70. Foste com alguém, deixando a casa de teu senhor?
- (...)
78. Tocastes nas virilhas do teu próximo, olhando-vos, provocando-vos a coisas más?
79. Anseaste por passear, desejando que homens te olhassem?
80. Acenaste com a mão a algum homem?
81. Tu te pintaste os lábios, sorrindo para homens?
82. Tu te espremeaste, após homem ter relação contigo, não querendo ter filho?
- (...)
91. Consentiste com teu marido de ele ter relações com mulheres?

²¹² ANCHIETA, J. de. Na aldeia de Guaraparim... pp. 217-218.

²¹³ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Tomo 2... pp. 89-93.

92. Foste muito ciumenta do teu marido por causa de alguma mulher?²¹⁴

Atuando no controle das consciências, os inicianos reforçavam os ensinamentos sobre o matrimônio oferecidos na catequese e, igualmente, preparavam os nativos para os casamentos, que geralmente eram realizados durante as missões periódicas. No intervalo entre uma e outra, os missionários combatiam a poligamia e o incesto para torná-los aptos a receberem o sacramento durante as festividades religiosas realizadas por ocasião das visitas: no dia eram realizados batismos, confissões e podia-se assistir ao casamento de até cinquenta casais.²¹⁵

Os padres se preocupavam, também, em utilizar o sacramento como remédio para as moças mestiças, filhas de portugueses com as nativas. Embora algumas vezes fossem acolhidas nas tribos de suas mães e se integrassem à sociedade tribal, podiam ser rejeitadas se fruto de uma traição. Eram, então, marginalizadas porque também não eram aceitas nas vilas coloniais, onde muitas vezes mendigavam. Acolhidas pelos padres, esses buscavam uma solução para suas desditas promovendo o seu casamento com colonos ou índios cristãos, como relatado por Anchieta. De acordo com o padre, “por motivo de extrema pobreza, estava exposta a grande perigo de sua honra uma jovem infortunada que, com o auxílio de alguns fidalgos, se pôde unir em matrimônio. Outra de vida assaz licenciosa, – pela solicitude e intervenção dos nossos, se casou e dá hoje notável exemplo da mais honesta vida”.²¹⁶

A ausência de menção, nas cartas jesuíticas, de que os índios casados recebiam algum privilégio nas Aldeias não nos permite inferir se a adesão ao matrimônio resultava de algum tipo de interesse por parte dos nativos. No entanto, analisando os dados que a narrativa epistolar oferecem como um bloco homogêneo da documentação jesuítica expressa nos textos auxiliares da evangelização não nos deixa dúvidas de que, nas Aldeias, o casamento dos ameríndios gravitava na órbita de outra lógica: por oferecer um programa de vida para o fiel, sua aceitação, mesmo que fruto da persuasão, moldava seu comportamento na nova sociedade que os ibéricos trabalhavam para

²¹⁴ ANCHIETA, J. de. *Doutrina Cristã: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Tomo 2... pp. 95-98.

²¹⁵ São inúmeros os relatos, nas cartas jesuíticas, sobre a realização de casamentos durante as missões periódicas. A exemplo ver CARDOSO, M. Carta Ânua da Província do Brasil em 1607 ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Padre Jerônimo Dias. Assinada por Manuel Cardoso, mas feita por comissão de Fernão Cardim. Colégio da Companhia de Jesus, Bahia. 3 de Agosto de 1608. In: MAGALHÃES, P. A. I.; PARAÍSO, M. H. B. Cartas do padre Fernão Cardim (1608-1618). *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. Recife, n. 27, v. 2, 2009, p. 234 e p. 236.

²¹⁶ ANCHIETA, J. de. Carta ânua de 1584, ou breve narração das coisas atinentes aos colégios e residências, existentes nesta província do Brasil. Bahia, 27 de dezembro de 1584... p. 373.

construir, tanto na Europa quanto no Novo Mundo. Funcionava, portanto, perfeitamente à construção de uma sociedade regida por princípios religiosos. O matrimônio, assim como o batismo e a penitência, tinha a importante função de formar e conservar os novos súditos *Del-Rei*.

CONCLUSÃO

A abertura do campo missionário brasílico em 1580 nos foi, desde o início, o ponto de partida para o estudo acerca das formas que a missionação jesuítica tomou no Brasil da União Ibérica. No momento em que outras ordens religiosas passaram a atuar na colônia, a Companhia de Jesus desenvolveu missões em áreas ainda pouco ou nada exploradas, promoveram uma importante reorganização administrativa na Província jesuítica do Brasil e incrementaram seus métodos evangelizadores.

Tomando essas mudanças como indícios de investigação historiográfica, os movimentos iniciais da pesquisa se deram no sentido de perceber se essa acomodação era uma tentativa da ordem jesuítica de suprir a perda do privilégio na conversão dos indígenas, que lhes permitia buscar nas políticas de Portugal dirigidas ao Brasil os elementos capazes de levar a cabo a evangelização, ou, em contrapartida, se seriam formas da Companhia de Jesus se ajustar ao elemento religioso da política ultramarina da Casa de Habsburgo em curso na América espanhola.

O mergulho no corpo documental jesuítico revelou que a abertura do campo missionário da colônia representava a inserção, no Brasil, de elementos governativos empregados pela Coroa espanhola na colonização da América. No momento em que a colônia despontou importância para o império espanhol, os monarcas Habsburgo trabalharam para nela introduzir o elemento religioso de sua política ultramarina em curso no continente americano. Diferente do que ocorria no Brasil até 1580, o programa evangelizador da América espanhola não se baseava na predição de uma única ordem religiosa. Pelo contrário, combinava diferentes poderes eclesiásticos (clero secular, Inquisição e clero regular) que trabalhavam na construção de um império cristão:

ofereciam assistência religiosa e social para os ibéricos se fixarem no além-mar, trabalhavam na integração dos nativos à nova ordem social e política estabelecida e, acima de tudo, garantiam a prática de um catolicismo ortodoxo, fosse por parte dos colonos fosse por parte da população ameríndia.

A experiência missionária em curso na América espanhola nos ajudou a perceber que a reacomodação da ordem inaciana representava seu perfeito alinhamento à política ultramarina que a Casa de Habsburgo dirigia à colônia. Os jesuítas se valeram dos interesses da Coroa espanhola pela porção portuguesa da América para desenvolver a atividade missionária em regiões que ainda não tinham sido exploradas. Os Filipes, do mesmo modo, valiam-se da cultura expansionista da Companhia de Jesus para fazer da evangelização uma peça de conquista e ocupação de áreas estratégicas que auxiliavam na conservação do seu vasto império americano. As casas, os colégios e os aldeamentos ganharam novos sentidos justamente para oferecer amparo a esse novo modelo de missionação, que se assemelhava ao que os missionários da Assistência jesuítica da Espanha desempenhavam a partir de princípios e regras estabelecidas pelo poder temporal.

As formas que a missionação jesuítica tomava no Brasil dos Filipes representa, de forma singular, uma que pode ser destacada como a principal característica da Companhia de Jesus: sua plasticidade, isto é, sua imensa capacidade de se alinhar à realidade político-social de um campo missionário para executar um programa salvífico de proporções globais que, na época, era o mesmo que fundava a identidade das Coroas ibéricas e que legitimava a execução da evangelização.

Isso quer dizer que, no período da União Ibérica, a missionação jesuítica ainda era operada a partir dos mesmos princípios que a norteavam desde 1549: enquanto a doutrina da salvação estabelecia uma lógica para a construção de estratégias evangelizadoras, a dinâmica em que a atividade apostólica se processava era ditada pela situação política impressa pelas Coroas ibéricas nos locais onde ela ocorria, situação que caracterizou a missionação jesuítica no Brasil pelo menos até 1645, momento em que a Companhia de Jesus passou a ser obediente à Congregação *de Propaganda Fide*.

A situação de privilégio na conversão dos ameríndios entre 1549 e 1580 permitia à ordem buscar na política ultramarina dirigida por Portugal ao Brasil as “boas sementes” que, na lógica da doutrina católica da salvação, visavam criar um ambiente favorável à salvação da alma indígena. Em outras palavras, do mesmo modo que a evangelização imprimia as características da situação política da colônia, os

missionários se valiam dos interesses de Portugal no Brasil para resolver os problemas que colocavam entrave à evangelização.

Entretanto, durante o período em que o Brasil foi administrado pela Casa de Habsburgo, confluíram à evangelização diferentes elementos: do mesmo modo que a evangelização visava solucionar os problemas gerados na colônia pela ação de agentes internos e externos, a intensificação dos salteamentos e das investidas estrangeiras causaram interferência na dinâmica evangelizadora. Os jesuítas, então, já não conseguiam usar, como no período anterior, a realidade político-social da colônia para resolver os problemas da evangelização, uma vez que eles eram causados justamente por esse cenário político e social de instabilidade.

Além disso, a atuação da Companhia de Jesus no Brasil da União Ibérica refletia as prerrogativas da Coroa espanhola, que se valia do Patronato para utilizar a evangelização como ferramenta governativa de suas colônias. Nesse elemento de sua política ultramarina, as ordens religiosas desempenhavam papéis bem definidos, e quando levamos em conta os lugares onde os jesuítas atuaram e associamos as expedições aos intentos colonizadores dos Filipes, sobressai uma impressão de que o sentido espiritual parecia ser menos preponderante na missionação ditada pelos monarcas Habsburgo. O aldeamento, nessa política, parecia ser uma ferramenta de expansão dos limites territoriais da uma colônia que, do mesmo modo que América espanhola, ia até onde os inácianos conseguissem chegar.

Esse uso político da religião explicaria porque a Coroa espanhola tentava conciliar os interesses conflitantes de missionários e colonos no Brasil: não só porque comprometida com os dois grupos na empreitada, mas porque a evangelização era peça fundamental no governo de suas colônias ultramarinas. Indício disso é que ora os monarcas Habsburgo fizeram a balança pender para o lado dos colonos ora para o dos missionários no embate jurídico sobre as formas de inserção dos ameríndios na lide colonial, que se traduzia na disputa pela administração dos aldeamentos. E essa intervenção indecisa na relação entre os grupos envolvidos na construção do Brasil parece, muitas vezes, a revelação de que o elemento religioso era mero discurso de legitimação da conquista.

No entanto, quando mergulhamos no cotidiano da evangelização nas Aldeias, vimos que o sentido eminentemente religioso da missionação não estava desassociado daquele que motivava a realização das campanhas que expandiam os limites territoriais da colônia. Nos séculos XVI e XVII, momento em que o Renascimento, a Reforma

Protestante e a expansão ultramarina promoviam profundas transformações no mundo Ocidental, a evangelização foi tomada como um instrumento de reforma política que visava preservar a identidade das monarquias católicas e garantir a construção de um império cristão, isto é, uma sociedade regida por princípios religiosos.

Pelo fato da doutrina católica da salvação oferecer um método e as ferramentas para que a evangelização fosse executada, a crença na redenção dos ameríndios não se apresentava simplesmente como um discurso de legitimação da conquista, como um véu de hipocrisia que encobria os interesses materiais da colonização. Era, pelo contrário, um ideal que motivava a implementação da atividade missionária como instrumento de homogeneização e integração dos povos conquistados ao pretendido império cristão que as Coroas ibéricas trabalhavam para construir.

A doutrina católica instituiu que a salvação da alma “pagã” dependia de uma profunda transformação comportamental, consequentemente, da resignificação do universo simbólico ameríndio: os missionários nele mergulhavam e atribuíam novos significados aos elementos que o compunham de um modo que pudessem apresentar o mundo imaginário e real do homem ibérico. Uma vez apresentada a realidade definida pela Igreja e pelas Coroas ibéricas, os inácianos faziam os indígenas temê-la para que buscassem, pela “própria vontade”, sua salvação nos sacramentos católicos. Seus costumes, então, eram transformados em pecados que os condenava eternamente no além-túmulo, mas a perdição tinha remédio se os novos cristãos adotassem o modelo de conduta estabelecido pelos evangelizadores.

Nesse processo nasceu o que talvez tenha sido a mudança mais significativa da dinâmica evangelizadora do período filipino: a preocupação com a constante doutrinação e reeducação religiosa dos cristãos. Nos novos modelos de aldeamentos que nasceram por conta da implementação da política ultramarina Habsburgo no Brasil, o batismo passava a representar muito mais o estabelecimento de uma aliança social do que propriamente a adesão ao cristianismo. Conscientes disso, os inácianos permitiam a conversão simbólica para, em seguida, trabalharem na formação religiosa dos nativos.

Essa atividade era realizada com o auxílio de materiais nascidos da renovação do catolicismo, o que representava a interferência da Santa Sé no processo evangelizador. Mais do que limitar a missionação jesuítica, essa intervenção ajudava a fazer com que a atividade missionária fosse capaz, em si mesma, de solucionar os seus problemas e tornar-se eficiente na construção de uma sociedade regida por princípios cristãos, a sua finalidade maior. Os catecismos, os manuais de confissão, os sermões e as peças

teatrais, afinal, tinham a função de oferecer aos indígenas os elementos necessários para a transformação moral e comportamental que a conversão religiosa exigia. Semelhantes aos materiais correntes na Europa, visavam acender o medo pelo pecado e recobrar o valor salvífico dos sacramentos, que se apresentavam como um instrumento de controle das consciências (no caso da penitência) e como um programa de conduta (no caso do matrimônio) a ser assumido pelos súditos de uma monarquia cristã universal. Suas estratégias discursivas, nesse sentido, refletiam muito bem o potencial que os inicianos atribuíam aos seus materiais na transformação de valores e crenças, porque instituíam um modo de ser ibérico necessário à acomodação das sociedades indígenas à ordem política e social imposta pelos colonizadores. A evangelização, nesse caso, definia tanto uma nova identidade religiosa quanto social.

Não foi a nossa intenção medir a eficiência dessa conversão religiosa-social, mas compreender como as crenças dos nossos agentes históricos incidiram na transformação de uma realidade, de um tempo e de uma situação históricas, porque da própria tentativa de se criar cristãos perfeitos e súditos fieis nasceu um tipo de cultura nos trópicos que, pela acomodação ou reação dos nativos à evangelização, era híbrida, isto é, uma “religião sincrética e especificamente colonial” que, conforme destacou Laura de Mello e Souza, absorvia “traços católicos, negros, indígenas e judaicos”.¹

Desse modo, podemos afirmar que os aldeamentos do Brasil dos Filipes funcionavam não apenas como peça-chave da exploração e ocupação de territórios, mas como um lugar de inserção dos ameríndios na sociedade que os monarcas Habsburgo construía além-mar. Era no espaço onde os missionários buscavam a sua salvação e onde ele se submetia e se aliava aos colonizadores brancos. Tratava-se, portanto, de uma colonização salvífica, concepção que expressa o uso da evangelização, em seus mais diferentes níveis, como elemento de um projeto político-religioso capaz de produzir uma realidade política nas monarquias católicas e em seus domínios ultramarinos.

¹ As duas citações se referem a SOUZA, L. de M. e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 97.

REFERÊNCIAS

FONTES

ANCHIETA, José de (1534-1597). *Cartas*: correspondência ativa e passiva. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

_____. *Cartas*: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. *Doutrina Cristã*: Catecismo Brasilico. Tomo I. Texto em Tupi e Português. Introdução, tradução e notas de Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Doutrina Cristã*: Doutrina Autógrafa e Confessionário. Tomo 2. Texto em Tupi e Português. Introdução, tradução e notas de Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Poesias*. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

_____. *Sermões*. Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

_____. *Teatro de Anchieta*. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

APOSTOLADO Veritatis Splendor (org.). *Documentos do Concílio Ecumênico de Trento*. 1º Período (1545-1547); 2º Período (1551-1552); 3º Período (1562): Bula Convocatória do Concílio e Sessões de I a X; Bula de Reinstalação do Concílio e Sessões de XI a XVI; Bula de Reinstalação do Concílio, Sessões de XVII a XXV, Finalização do Concílio, Admoestações aos Padres, Confirmação do Concílio e Apêndices. Direção de Carlos Martins Nabeto e tradução de Dercio Antonio Paganini. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/doutrina/documentos-da-igreja>. Acesso em 21/12/2012.

ARAÚJO, António de (1566-1632). *Catecismo*. Na lingua brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de Jesu; agora novamente concertado, ordenado & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1618. Disponível em <http://purl.pt/22940>. Acesso em 10/11/2010.

AZPILCUETA, Martín de (1492-1586). *Manual de confesores & penitentes que clara & breuemente contem a vniuersal decisam de quasi todas as duuidas q[ue] em as confissões soem ocorrer dos peccados, absoluições, restituções, censuras & irregularidades*. Composto por ho muyto resolutto & celebrado Doutor Martim de Azpilcueta Nauarro. Acrescentado agora por ho mesmo Doutor. Coymbra: por Ioam de Barreyra, 1560. Disponível em <http://purl.pt/14550/4/>. Acesso em 10/11/2011.

BRÁSIO, António (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1532-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

_____. (org.). *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental (1500-1569). v. II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

CARDIM, Fernão (1549-1625). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

CARDOSO, Manuel. Carta Ânua da Província do Brasil em 1607 ao Provincial da Companhia de Jesus em Portugal, o Padre Jerônimo Dias. Assinada por Manuel Cardoso, mas feita por comissão de Fernão Cardim. Colégio da Companhia de Jesus, Bahia. 3 de Agosto de 1608. In: MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Cartas do padre Fernão Cardim (1608-1618). *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. Recife, n. 27, v. 2, 2009.

CORTESÃO, Jaime (org.). *Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*. Manuscritos da Coleção de Angelis III. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969.

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão, 1608, pelo jesuíta padre Luiz Figueira enviada a Cláudio Aquaviva. In: INSTITUTO do Ceará (dir.). *Três documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

FILIFE II. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia. In: PADRÓN, Francisco Morales. *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

FRÓIS, Luís S.J. *Historia de Japam*. Edição anotada por José Wicki, S.J. v. I e II. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1976.

GALVÃO, Benjamin Franklin Ramiz (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 4. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger & Filhos, 1878.

GALVÃO, Duarte (1435-1517). *Chronica DelRey D. Affonso Henriques*. Transcrita do original por Miguel Lopes Ferreyra. Lisboa: Officina Ferreyriana, 1726. Disponível em <http://purl.pt>. Acesso em 04/07/2008.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *A primeira história do Brasil: história da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos de Brasil*. Modernização do texto original de 1576 e notas, Sheila Moura Hue, Ronaldo Menegaz; revisão das notas botânicas e zoológicas, Ângelo Augusto dos Santos; prefácio, Cleonice Berardinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil, 1549-1551*. Edição fac-similada. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

GARCIA, José Manuel (org.). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesu escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 até o de 1580*. Edição fac-similada da edição de Évora, 1598. Tomo I. Maia: Castovila Editora, 1997.

GARCIA, Rodolfo (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 49. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1927.

GOUVEA, António de (1592-1677). *Cartas Ánuas da China (1636, 1643 a 1649)*. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Macau: Instituto Português do Oriente; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998.

HUE, Sheila Moura (org.). *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

IPARRAGUIRRE, Ignacio; DALMASES, Candido de (orgs.). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edicion Manual. Madrid: La Editorial Catolica, 1952.

JESUS, Companhia de. *Brasilia ordinationes Provinciae, 1573-1614*. Documento manuscrito. Fondo Gesuitico 1255, Fascículo 10. Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II”, Roma.

_____. *Catecismo brasílico da doutrina christã*. Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus; aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia; emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1686. Disponível em <http://purl.pt/14250/2/>. Acesso em 10/11/2010.

_____. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. Translated into English, with an Introduction and Explanatory notes by Allan P. Farrell S.J., University of Detroit. Washington, D.C.: Conference of Major Superiors of Jesuits, 1970. Disponível em <http://www.bc.edu/libraries/>. Acesso em 18/07/2011.

KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet*: memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens. Organização, introdução e notas: Sheila Moura Hue; tradução: Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de (1474-1566). *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Tradução de Júlio Henriques. 2 ed. Lisboa: Antígona, 1997.

_____. *Liberdade e justiça para os povos da América*. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Coordenação geral, instruções e notas do Frei Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2010.

LEITE, Serafim S.J. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

LÉRY, Jean de (1534-1611). *Viagem à Terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LOYOLA, Inácio de (1491-1556). *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MACHADO, Diogo Barbosa (org.). *Noticias das sagradas missioens Executadas por Varões Apostolicos na China, Japão e Etiopia*. Collegiadas por Diogo Barbosa Machado, Abbade da Igreja de Santo Adriaão de Sever, e Academico da Academia Real. Tomo I. Compreende do anno de 1555, até 1693.

MAMIANI, Luís Vincencio S.J. (1652-1730). *Catecismo da doutrina christã na Brasilica lingua da Nação Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1698. Disponível em <http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani-1698-catecismo>. Acesso em 08/05/2012.

_____. *Arte de grammatica da lingua Brasilica da Nacam Kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1699. Disponível em <http://biblio.etnolinguistica.org/mamiani-1699-arte>. Acesso em 08/05/2012.

MÁRTIRES, Bartolomeu dos (1514-1590). *Catechismo ou doutrina christã & praticas spirituaes*. Ordenado por Dom Frey Bartholameu dos Martyres. Braga: António de Mariz, 1566. Disponível em <http://purl.pt/14727/2/>. Acesso em 10/11/2010.

MELLO, José Alexandre Teixeira (dir.). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. v. 20. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1899.

MINISTÉRIO das Relações Exteriores (org.). *Livro Primeiro do Governo do Brasil, 1607-1633*. Rio de Janeiro: Seção de Publicações do Serviço de Documentação, s/d.

MONTOYA, Antonio Ruyz de. *Catecismo de la lengua guaraní (1640)*. Introdução, tradução e notas de Bartolomeu Melià S.J. Asunción: CEPAG, 2008.

MORENO, Diogo de Campos. *Livro que dá razão do estado do Brasil – 1612*. Edição crítica, com introdução e notas de Helio Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

MUSEU Paulista (org.). *Livro Segundo do Governo do Brasil*. Separata do Tomo III dos Annaes do Museu Paulista. Documentação Brasileira Seiscentista. São Paulo: Diário Oficial, 1927.

NAVARRO, Azpilcueta *et al.* *Cartas avulsas, 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

NÓBREGA, Manoel da (1517-1570). *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

OROZCO, Cobarruvias. *Tesoro de La Lengua Castellana, o Española*. Madri: Luís Sanchez, impressor del Rey N.S., 1611. Disponível em <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/819/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>. Acesso em 22/09/2013.

ORTIZ DE VILLEGAS, Diego (14??-1519). *Cathecismo pequeno da doutrina e instruçam que os xpaãos ham de creer e obrar pera conseguir a benaumenturança eterna*. Feito e copilado pollo reuerendissimo señor dom Dioguo Ortiz bispo de çepta. Lixboa: Valenti[m] Fernãdez alemã e Iohã Pedro Boõhomini de Cremona, 1504. Disponível em <http://purl.pt/14885/2/>. Acesso em 10/11/2010.

PIO V (1566-1572). *Catechismo romano do papa Pio Quinto de gloriosa memória*. Nouamente tresladado de latim em lingoagem pello padre doctor Christouão de Mattos. Lisboa: Antonio Alvarez, 1590. Disponível em <http://purl.pt/14262/2/>. Acesso em 10/11/2010.

ROTTERDÃ, Erasmo de (1465-1536). *Elogio da Loucura*. 8 ed. São Paulo: Atena, 1959.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brazil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01720400#page/5/mode/1up>. Acesso em 15/06/2012.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Versão do texto de Marpurgo, de 1557, por Alberto Löfgren. Revista e anotada por Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1989.

SUESS, Paulo (coord.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos – Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992.

VALDÉS, Diego Flores de. *Estrecho de Magalhães, 1583*. Dos cartas del general Diego Flores de Valdés, dando cuenta del vários incesos de su expedicion al Estrecho. Fechas em Bahia de Todos os Santos á 5 de agosto. Documento manuscrito. Charcas 41, Documento 27. Archivo General de Indias, Sevilla.

VALIGNANO, Alessandro S.J. (1539-1606). *Catechismus christianae fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur & sectae Iaponenses confutantur*. Editus à patre Alexandro Valignano Societatis Iesu. Olyssipone: Antonius Riberius, 1586. Disponível em <http://purl.pt/15107/2/>. Acesso em 10/11/2010.

VIEIRA, Antônio (1608-1697). *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

ZURARA, Gomes Eannes de (1410-1474). *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, escrita por mandado de ElRei D. Affonso V, sob a direcção scientifica, e segundo as instruções do ilustre infante D. Henrique*. Introdução, ilustração e notas de Visconde de Santarém. Paris: J. P. Aillaud, 1844. Disponível em <http://www.purl.pt>. Acesso em 29/11/2007.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de (1853-1927). *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

_____. Religião e política nos ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente. *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. Recife, n. 27, v. 1, 2009.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Carlos José Duarte. A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555). In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

_____. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre o Kongo e a região mbundu* (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII). Dissertação (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009.

ANDREAZZA, Maria Luiza. Cultura familiar e registros paroquiais. In: BASSANEZZI, Maria Silvia C. Beozzo; BOTELHO, Tarcísio R. (orgs.). *Linhas e entrelinhas: as diferentes leituras das atas paroquiais dos setecentos e oitocentos*. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009.

ARAÚJO, Horácio Peixoto de. Expansão missionária no Oriente. In: CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *Condicionantes culturais da literatura de viagem: estudos e bibliografias*. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.

ARAÚJO, Maria Benedita. O “Pay dos Christãos”: contribuição para o estudo da cristianização da Índia. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. II. Braga: CNCDP, 1993.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas* (1549-1596). São Paulo: Annablume, 2000.

_____. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

ASTRAIN, Antonio S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. 5 Tomos. 2 ed. Madri: Administración de Razón y Fe, 1912.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARCELOS, Arthur Henrique Franco. *O mergulho no Seculum: exploração, conquista e organização espacial jesuítica na América espanhola colonial*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BARRETO, Luís Filipe. O orientalismo conquista Portugal. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

_____. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. Lisboa: Gradiva, 1987.

BARUQUE, Julio Valdeón. *La Reconquista*. El concepto de España: unidad y diversidad. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

BELTRÁN, Hilda J. Aguirre. *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*. México: CIESA, 1984.

BENASSAR, Bartolomé (org.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Critica, 1981.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999.

BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos*. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra. 2 ed. México: FCE, 2006.

BOSCHI, Caio C. Espaços de sociabilidade na América portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. *Varia Historia*. Belo Horizonte, v. 22, n. 36, julho/dezembro 2006.

BOSI, Alfredo. Anchieta ou as flechas opostas do sagrado. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDON, Léon. *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*. Lisbonne: Fondation Calouste Gulbenkian; Paris: Centre Culturel Portugais, 1993.

BOUZA, Fernando. *D. Filipe I*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

BRANCO, Mário Fernandes Correia. “*Para maior glória de Deus e serviço do Reino*”: as cartas jesuíticas no contexto da resistência ao domínio holandês no Brasil do século XVII. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *O Renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CALDAS, José. *História da origem e estabelecimento da Bula da Cruzada em Portugal, desde a sua introdução no Reino em 1197, até a data da última reforma do seu Estatuto Orgânico em 20 de setembro de 1851*. Coimbra: Coimbra Editora, 1923.

CALMON, Pedro (1902-1985). *História do Brasil*. 7 volumes. 2 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1963.

CAMPOS, Pedro Moacyr; HOLANDA, Sérgio Buarque de. As etapas dos descobrimentos portugueses. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

CANTÙ, Francesca. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional. v. I. Porto: Universidade do Porto, 2004.

CARDIM, Pedro. A diplomacia portuguesa no tempo de D. João III. Entre o império e a reputação. In: *D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

_____. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, v. 22, 2001.

CARVALHO, Laerte Ramos de. Ação missionária e educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno*. Séc. XVI-XVII. Lisboa: Estampa, 1995.

CLAVERO, Bartolomé. Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*. México, v. VI, 1994.

COATES, Timothy J. *Degredados e órfãos: colonização dirigida pela Coroa no império português, 1550-1755*. Lisboa: CNCDP, 1998.

COSTA, Afonso. As órfãs da Rainha. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 190, 1946.

COSTA, Célio Juvenal. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o império português (1540-1599)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2004.

_____. A racionalidade jesuítica na educação dos índios brasileiros (século 16). *Em aberto*. Brasília, v. 21, n. 78, dezembro 2007.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. A diáspora missionária. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antônio Camões (orgs.). *História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

_____; RODRIGUES, Victor Luís Gaspar. *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del Rey Juan*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos, do início do povoamento a finais de quinhentos*. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.

DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma protestante. v. I. São Paulo: Quadrante, 1996.

_____. *A Igreja da Renascença e da Reforma*. A reforma católica. v. II. São Paulo: Quadrante, 1999.

_____. *A Igreja das catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993.

_____. *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.

_____. *A Igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *A confissão e o perdão: as dificuldades de confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *La Reforma*. Barcelona: Labor, 1967.

_____. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____. O deslocamento de interesses da Índia para o Brasil durante a União Ibérica: mapas e relatos. *Colonial Latin America Review*. v. 23, Issue 02, 2014.

_____. Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes et al (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Sitiados: os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, 2010.

_____. ; SABEH, Luiz Antonio. A educação humanista e a catequese no Brasil. In: TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; SKALINSKI JUNIOR, Oriomar (orgs.). *Origens da educação escolar no Brasil Colonial*. v. 2. Maringá: Eduem, 2013.

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1994.

ELLIOTT, John H. A conquista espanhola e a colonização da América. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

ELLIOTT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. v. 1. 13 ed. São Paulo: Globo, 1998.

FARIA, Marcos Roberto de. *A educação jesuítica e os conflitos de uma missão: um estudo sobre o lugar do jesuíta na sociedade colonial (1580-1640)*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FIGUEIREDO, Cândido de. *Dicionário da língua portuguesa de Cândido de Figueiredo*. v. I. 14 ed. Lisboa: Livraria Bertrand; Rio de Janeiro: Mérito, 1949.

FLORES, Moacyr. *Reduções jesuíticas dos guaranis*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FLORESCANO, Enrique. A conquista e a transformação da memória indígena. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Das Origens ao Marquês de Pombal. v. I. Lisboa: Gradiva, 2006.

_____; TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. *Jesuítas portugueses e espanhóis no sul do Brasil e Paraguai coloniais*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 46 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- GIUCCI, Guillermo. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. v. III. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard S.J. Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- _____; _____. Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 02, março 2001.
- GUEDES, João Alfredo Libânio; RIBEIRO, Joaquim. *História administrativa do Brasil: A União Ibérica; Administração do Brasil holandês*. v. 3. Tomo I e II. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.
- GUZMÁN, Ana Arranz. El episcopado y la guerra contra el infiel en las Cortes de la Castilla Trastámara. In: SORIA, José Manuel Nieto (dir.). *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006.
- HALE, John. *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Presença, 2000.
- HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: UNICAMP, 2005.
- _____. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega, 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 38, 1995.
- HAYASHI, Maria Cristina P. Innocentini; HAYASHI, Carlos Roberto Massao; SILVA, Márcia Regina da. Panorama da educação jesuítica no Brasil colonial: síntese do conhecimento em teses e dissertações. *Em aberto: educação jesuítica no mundo colonial ibérico (1549-1768)*. Brasília, v. 21, n. 78, dezembro 2007.
- HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal: desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III*. Tomo I. 2 ed. Lisboa: Em casa da viuva Bertrand e Companhia, 1853.

HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____. *No reino do desejado*: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Um rei indesejado: notas sobre a trajetória política de D. Antônio, Prior do Crato. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 30, n. 59, 2010.

HERNÁNDEZ, Ángel Santos S.J. *Los jesuitas en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

HESPANHA, António Manoel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Depois do Leviathan. *Alamanack braziliense*. São Paulo, n. 05, maio 2007.

_____. Os bens eclesiásticos na época moderna. Benefícios, padroados e comendas. In: MATOS, Artur Teodoro de (dir.). *Anais de História de Além-Mar*. n. 1. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2000.

HICHMEH, Yuri Sócrates Saleh. *O cristianismo no Japão*: do proselitismo jesuíta à construção ideológica da perseguição (1549-1640). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Instituição do Governo-Geral. In: _____ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

_____. Conquista da costa leste-oeste. In: _____ (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de; PRADO, João Fernando de Almeida; CARVALHO, Laerte Ramos de. Livro Terceiro: o advento do homem branco. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: _____ et al. *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. Primeira época. v. 1. Tomo II. 3 ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. A Igreja Católica no Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

_____. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. México: FCE, 1992.

JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

KANT, Immanuel (1724-1804). *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala, s/d.

KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KLEIN, Hebert S. A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos*. v. 17, n. 2, maio/agosto 1987.

KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa*. Da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

KONINGS, Johan SJ (org.). *Anchieta e Vieira: paradigmas da evangelização no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LACOMBE, Américo Jacobina; CARVALHO, Laerte Ramos de. Livro Segundo: vida espiritual. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: administração, economia, sociedade. v. II. Tomo I. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

LADARIA, Luis-F. A criação do céu e da terra. In: SESBOÜÉ, Bernard S.J. (dir.). *História dos dogmas: o homem e sua salvação*. Tomo 2. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (dir.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.

LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Tomos. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 Tomos. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Elda Cassia. *A correspondência jesuítica na construção de um novo mundo: evangelizar, classificar, informar (1553-1596)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.

LOURDUSAMY, A. S.J. Characteristics of the portuguese missionary activity in the meeting of cultures. In: *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e encontro de culturas*. v. III. Braga: CNCDP, 1993.

LUNA, Joaquim G. de. *Os monges Beneditinos no Brasil*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1947.

LUZ, Guilherme Amaral. *Carne humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Cartas do padre Fernão Cardim (1608-1618). *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. Recife, n. 27, v. 2, 2009.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622)*. Actividades religiosas, poderes e contactos culturais. Macau: Universidade de Macau; Évora: Universidade de Évora, 2009.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A população do Brasil Colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

MARQUES, Guida. L'invention du Brésil entre deux monarchies. L'Amérique portugaise et l'Union Ibérique (1580-1640): un état de la question. In: COSTA, João Paulo de Oliveira e (dir.). *Anais de História de Além-Mar*. v. VI. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2005.

MARTINS, José V. de Pina. Descobrimentos portugueses e Renascimento europeu. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Funarte/Companhia das Letras, 1998.

MARTINS, Maria Odete Soares. *A missionação nas Molucas no século XVI*: contributo para o estudo da acção dos jesuítas no Oriente. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002.

MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. A monarquia feudal (1096-1480). v. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

_____. (dir.). *História de Portugal*. No alvorecer da Modernidade (1480-1620). v. III. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MAURO, Frédéric. Portugal e o Brasil: a estrutura política e económica do Império, 1580-1750. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*: América Latina Colonial. v. I. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

MELO, Antonio Alves de. *A evangelização no Brasil*: dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952-1995). Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.

MILHOU, Alain. Missão, repressão, paternalismo e interação. Para um balanço de um século de evangelização na Ibero-América (1520-1620). In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados*: 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, 2006.

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: _____ (org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORALES, Salvador. 1492 e a população indígena do Caribe. In: BONILLA, H. (org.). *Os conquistados*: 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, 2006.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. O pregador. In: VILLARI, Rosario (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero*: cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MULLETT, Michael. *A Contrarreforma e a Reforma Católica nos princípios da Idade Moderna europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.

MUÑOZ-ARRACO, José Manuel Pérez-Prendes. Sobre las instituciones de gobierno de la Monarquía Hispánica en la segunda mitad del siglo XVI. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*. Madrid, n. 43, 2010.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NIETO SORIA, José Manuel. Las monarquías castellana y portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 37, 2002.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

OPERÉ, Fernando. *Historias de la frontera*. El cautiverio en la América hispánica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

PADGEN, Anthony. Escuchar a Heraclides: el malestar en el imperio, 1619-1812. In: KAGAN, Richard L.; PARKER, Geoffrey (orgs.). *España, Europa y el mundo Atlántico*. Homenaje a John H. Elliott. Madrid: Marcial Pons, 2002.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI. *Hispania*. Revista Española de Historia. Madri, v. 64, n. 216, 2004.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: UNICAMP, 1994.

PEDRO, Juliana de Castro. *Embates pela memória: narrativas de descoberta nos escritos coloniais da Amazônia ibérica*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

PEDRO, Livia. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Biografia de uma obra. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

PÉREZ, Antolín Abad. *Los franciscanos en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela

Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. (org.); SABEH, Luiz Antonio *et al.* *Heresias brasileiras: Inquisição e purgatório no Brasil Colonial*. Curitiba: UTP, 2008.

_____.; MARTINS, Alexandre; SABEH, Luiz Antonio. *Boca maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí: Paco, 2012.

_____.; PALAZZO, Carmen Lícia; SABEH, Luiz Antonio. *Entre Deus e o diabo: santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

PIRES, José Herculano. *O Reino: venha a nós o teu reino*. São Paulo: EDICEL, s/d.

POLITO, Ronald. *A história no Brasil (1980-1989): elementos para uma avaliação historiográfica*. Ouro Preto: UFOP, 1992.

POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 64, novembro 2002.

_____. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil: Colônia e Império*. 16 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRODI, Paolo (a cura di). *Disciplina dell'Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo Ed Eta Moderta*. Bolonha: Il Mulino, 1994.

_____. *Christianisme et monde moderne*. Cinquante ans de recherches. Paris: Seuil/Gallimard, 2006.

_____. *The Papal Prince*. One body and two souls: the papal monarchy in early modern Europe. Cambridge: CUP, 1987.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (org.). *O homem barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

_____. *Tribunali della coscienza*. Inquisitori, confessori, missionari. Turim: G. Einaudi, 1996.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. v. II. São Paulo: Paulus, 1990.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. *O leme espiritual do navio mercante: a missionação calvinista no Brasil holandês (1630-1645)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Madalena Teotónio Pereira Bourbon. *A nobreza cristã de Kyûshû*. Redes de parentescos e acção jesuítica. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (séculos XV-XVIII) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.

RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. Historiografia colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

RÖWER, Frei Basílio O.F.M. *A Ordem Franciscana no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1942.

_____. *Páginas de história franciscana no Brasil*. Esboço histórico e documentado de todos os conventos e hospícios fundados pelos religiosos franciscanos da Província da Imaculada Conceição do Sul do Brasil, desde 1591 a 1758, e das aldeias de índios administradas pelos mesmos religiosos desde 1692 a 1803. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

SABEH, Luiz Antonio. *Colonização salvífica: os jesuítas e a Coroa portuguesa na construção do Brasil (1549-1580)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

_____. O sacramento do matrimônio: salvação e povoamento dos domínios de Portugal na Ásia e América (século XVI). *Ars Historica*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, julho/dezembro 2010.

SAHLINS, Marshall David. Estrutura e História. In: _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SÁNCHEZ, Javier Burrieza. *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto*. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2007.

_____. La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica. *Hispania Sacra*. Madrid, v. 60, n. 121, junho/2008.

SAVIANI, Dermeval. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 3 ed. Campinas: Autores Associados, 2010.

SCHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial*. A Suprema Corte da Bahia e seus juízes: 1609-1751. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. O Brasil Colonial, c. 1580-1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina*. A América Latina Colonial. v. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPANHA, António Manuel. A identidade portuguesa. In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

SILVA, Maria B. N. da (dir.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Editorial Verbo, 1994.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). *Historiografia brasileiras em perspectiva*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2001.

_____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STELLA, Roseli Santaella. *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes – 1580-1640*. São Paulo: Unibero/CenaUn, 2000.

STERN, Steve J. Paradigmas da conquista, história, historiografia e política. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império Asiático Português 1500-1700*. Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuitas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TAVARES, Cristiane. *Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. A “política oriental” de D. Manuel I e suas contracorrentes. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____. A evolução da política expansionista portuguesa na primeira metade de quatrocentos. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____. A ideia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (orgs.). *Facetas do Império na história: conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec; Brasília: CAPES, 2008.

_____. Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____. Expansão portuguesa e expansão europeia – reflexões em torno da gênese dos Descobrimentos. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____. O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II). In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____. Os portugueses nos mares da Insulíndia no século XVI. In: _____. *De Ceuta a Timor*. 2 ed. Lisboa: Difel, 1998.

_____; ALVES, Jorge Santos. Da cruzada ao Quinto Império. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A memória da nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1991.

THORNTON, John. The development of an African catholic church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*. n. 25, 1984.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VALLADARES, Rafael. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680)*. Declive imperial y adaptación. Lovaina: Leuven University Press, 2001.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de (1816-1878). *Historia Geral do Brazil*; Isto é, do descobrimento, colonisação, legislação e desenvolvimento deste Estado, hoje império independente, escripta em presença de muitos documentos autênticos recolhidos nos archivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda, por um socio do Instituto Historico do Brazil, natural de Sorocaba. Tomo Primeiro e Tomo Segundo. Madri: Imprensa da V. de Dominguez, 1854.

VILARDAGA, José Carlos. *São Paulo na órbita do império dos Filipes: conexões castelhanas de uma vila da América portuguesa durante a União Ibérica (1580-1640)*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WEBER, Max. Religião. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

WILLEKE, Frei Venâncio O.F.M. *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WRIGHT, Antônia Fernanda P. de Almeida; MELLO, Astrogildo Rodrigues de. O Brasil no período dos Filipes (1580-1640). In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. A época colonial: do descobrimento à expansão territorial. v. I. Tomo I. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e história*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

XAVIER, Ângela Barreto. Aparejo e disposición para se reformar y criar otro nuevo mundo. A evangelização dos indianos e a política imperial joanina. *In: D. João III e o Império*. Actas do Congresso Internacional comemorativo do seu nascimento. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2004.

ZUPANOV, Ines G. Do sinal da cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia Meridional (séculos XVI-XVII). *In: HESPANHA, Antônio Manoel (org.). Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998.

_____. A Religião e as Religiões. *In: História da expansão portuguesa: o Império Oriental, 1458-1665*. Capítulo de livro não publicado, mas socializado pela autora em seu [sítio eletrônico](http://www.ineszupanov.com/publications/index.htm). Disponível em <http://www.ineszupanov.com/publications/index.htm>. Acesso em 25/08/2010.

ANEXOS

ÍNDICE

ANEXO I: LISTA DOS REIS DE PORTUGAL ENTRE 1383 E 1640	308
ANEXO II: ORGANOGRAMA DA HIERARQUIA ADMINISTRATIVA DA COMPANHIA DE JESUS (SÉCULOS XVI, XVII e XVIII)	309
ANEXO III: RELAÇÃO DAS ASSISTÊNCIAS DA COMPANHIA DE JESUS E DAS PROVÍNCIAS DA ASSISTÊNCIA DE PORTUGAL E DA ASSISTÊNCIA DA ESPANHA (SÉCULOS XVI, XVII e XVIII)	310
ANEXO IV: LISTA DOS PADRES GERAIS DA COMPANHIA DE JESUS (1540-1640), DOS PROVINCIAIS DA PROVÍNCIA DO BRASIL E DOS VISITADORES DO BRASIL (1549-1640)	311
ANEXO V: TRANSCRIÇÃO DOS DOCUMENTOS NORMATIVOS DA COMPANHIA DE JESUS RELATIVOS À PROVÍNCIA DO BRASIL (1573- 1614)	312

ANEXO I: LISTA DOS REIS DE PORTUGAL ENTRE 1383 E 1640

Dinastia de Avis

D. João I (1385-1433)
D. Duarte I (1433-1438)
D. Afonso V (1438-1477) – Primeiro reinado
D. João II (1477-1477) – Primeiro reinado
D. Afonso V (1477-1481) – Segundo reinado
D. João II (1481-1495) – Segundo reinado
D. Manuel I (1495-1521)
D. João III (1521-1557)
D. Sebastião I (1557-1578)
D. Henrique I (1578-1580)
Conselho de Governadores do Reino de Portugal (1580-1581)

Dinastia Filipina (Casa de Habsburgo)

Filipe I (1581-1598) – também Filipe II de Espanha (1556-1598)
Filipe II (1598-1621) – também Filipe III de Espanha (1598-1621)
Filipe III (1621-1640) – também Filipe IV de Espanha (1621-1665)

ANEXO II: ORGANOGRAMA DA HIERARQUIA ADMINISTRATIVA DA COMPANHIA DE JESUS (SÉCULOS XVI, XVII e XVIII)



* O Superior Geral da Companhia de Jesus residia em Roma, sede da Cúria Generalícia. Apesar de ter o governo da ordem, não era ele que legisla, e sim a Congregação Geral composta pelos Delegados das Províncias. Quando convocada, a Congregação tinha o poder de criar normas complementares às *Constituições da Companhia de Jesus*.¹

** Os Assistentes também viviam em Roma e eram apenas consultores do Superior Geral para os assuntos relativos às Assistências que representavam. Eles não tinham poder de administração sobre as Provinciais que compunham suas Assistências. Os Provinciais, nesse caso, deviam obediência direta ao Superior Geral.

*** Quando uma Província crescia e passava a governar muitas casas e colégios, ela era dividida em duas outras. No entanto, enquanto uma nova Província não tivesse recursos para sustentar-se, ela ficava na condição de Vice-província.

**** A Visitação ocorria conforme a necessidade das atividades de uma Província. Conforme apontado na Introdução, sua finalidade essencial era dirimir conflitos internos e criar regras que norteassem a ação dos missionários diante de situações não previstas pelas *Constituições da Companhia de Jesus*. Quando iniciada, ela tinha dois anos para terminar, mas o prazo podia ser estendido conforme a necessidade. O Visitador era nomeado pelo Geral da ordem e, por conta de seu cargo, ele tinha o poder de legislar. As regras por ele redigidas, depois de aprovadas pela cúria, viravam um Regimento complementar e específico à Província à qual era dirigida. Quando em atividade, o Visitador também assumia a chefia da Província em Visitação. Veja no Anexo IV a relação dos padres Visitadores do Brasil no período entre 1549 e 1640.

***** Uma Missão poderia ser uma simples expedição de reconhecimento territorial, mas ela tinha sempre um Superior de Missão. Se ela tivesse sucesso, logo os missionários construíam uma Casa, que teria um Superior indicado pelo Provincial ao qual a Missão estava subordinada. Se crescesse e tivesse condições de sustentar-se, a Casa era elevada a Colégio e seu Superior passava a ser um Reitor.

FONTE: LOYOLA, I. de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Anotações da Congregação Geral XXXIV (1995). São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp. 205-251; e LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I. Reedição da primeira edição de 1938. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 03-07.

¹ Até hoje a Companhia de Jesus mantém essa estrutura hierárquica baseada nas Congregações Gerais. Desde a fundação da ordem até 2008 foram realizadas 35 Congregações Gerais.

ANEXO III: RELAÇÃO DAS ASSISTÊNCIAS DA COMPANHIA DE JESUS E DAS PROVÍNCIAS DA ASSISTÊNCIA DE PORTUGAL E DA ASSISTÊNCIA DA ESPANHA (SÉCULOS XVI, XVII e XVIII)

Assistências da Companhia de Jesus

Assistência de Portugal
Assistência da Espanha
Assistência da Itália
Assistência da Alemanha
Assistência da França
Assistência da Polônia

Assistência de Portugal

Província de Portugal
Província do Brasil
Vice-província do Maranhão (ligada à Província do Brasil)
Província de Goa (antiga Província da Índia)
Província do Malabar (antiga Província da Índia)
Província do Japão
Vice-província da China (ligada à Província do Japão)

Assistências da Espanha

Província da Espanha
Província das Filipinas
Província do México
Província do Peru
Província de Quito
Província do Novo Reino (Nova Granada)
Província do Chile
Província do Paraguai

FONTE: LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. Livro I... p. 06; e HERNÁNDEZ, Á. S. S.J. *Los jesuitas en América*. Madri: Editorial MAPFRE, 1992, pp. 07-12.

ANEXO IV: LISTA DOS PADRES GERAIS DA COMPANHIA DE JESUS (1540-1640), DOS PROVINCIAIS DA PROVÍNCIA DO BRASIL E DOS VISITADORES DO BRASIL (1549-1640)

Gerais da Companhia de Jesus entre 1540 e 1645

Inácio de Loyola (1540-1558)
Diogo Laynez (1558-1565)
Francisco Borja (1565-1572)
Everardo Mercuriano (1573-1580)
Cláudio Acquaviva (1581-1615)
Múcio Vitelleschi (1615-1645)

Provinciais da Província do Brasil entre 1553 e 1645

Manoel da Nóbrega (1553-1559) – foi Superior da Missão do Brasil entre 1549 e 1553
Luiz da Grã (1559-1571)
Antônio Pires (1571-1572)
Gregório Serrão (1572)
Inácio Tolosa (1572-1577) – Primeiro governo
José de Anchieta (1577-1587)
Marçal Beliarde (1587-1594)
Pero Rodrigues (1594-1603)
Inácio Tolosa (1603-1604) – Segundo governo
Fernão Cardim (1604-1609)
Henrique Gomes (1609-1615)
Pero de Toledo (1615-1618)
Simão Pinheiro (1618-1621)
Domingos Coelho (1621-1628) – Primeiro governo
Antônio de Matos (1628-1632)
Domingos Coelho (1632-1638) – Segundo governo
Manuel Fernandes (1638-1645)

Visitadores do Brasil entre 1549 e 1640

Inácio de Azevedo (1566-1568)
Cristóvão de Gouveia (1583-1589)
Manuel de Lima (1607-1610)
Henrique Gomes (1622)
Pedro de Moura (1639-1640)

FONTE: ASSUNÇÃO, P. de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, pp. 46-55; e LEITE, S. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VII. Apêndice H... p. 178.

ANEXO V: TRANSCRIÇÃO DOS DOCUMENTOS NORMATIVOS DA COMPANHIA DE JESUS RELATIVOS À PROVÍNCIA DO BRASIL (1573-1614)

Fonte:

JESUS, Companhia de. *Brasilia ordinationes Provinciae, 1573-1614*. Documento manuscrito. Fondo Gesuitico 1255, Fascículo 10. Biblioteca Nazionale Centrale “Vittorio Emmanuele II”, Roma.²

[f. 32]

Ordens de Roma tiradas do livro, onde estão copiadas, das quais se não acharão originais no Cartorio.

Quanto al repicar las campanas, y q' los nuestros vaian a las processiones solennes, y ajudar a cantar al cura, supuesto q' esto es nesseçario p^a ajudar essas novas plantas, puedese dispensar por hora, q' los nuestros lo hagan, donde se ve necesidad, y entendan los capases, q' es contra nuestro instituto, e ordenará VR. hũ libro, em que se escrivan las causas, que movieron a la Comp^a a haser semejantes officios.

Segun la informacion de VR. no vemos acá escrupulo, ni difficultad alguna acerca de cortar el palo, attento q' se haze por necesidad, y q' no aí escandalo, negociacion, ni superfluidad.

Deseo, q' VR. mire mucho no se receba alguno en essas partes, q' no tenga mas prendas que ordinarias p^a ser de la Comp^a, y me inclino mucho, q' no se admittan los naturales del Brasil, ni los nacidos de portugueses, e indias, que son mistos en essa tierra hasta q' se entienda, q' la fee, y religion se perficionó tanto, q' se pueda esperar delhos aptitud p^a exercitar los ministerios de la Comp^a etc. [mor mēte], q' aí decreto de otras religiones p^a que no sean admitidos. p^a o p^e Ignacio Tolosa provincial. 12. de dezẽbro. 1573.

Por partes extraordinarias de los nacidos de padre, y madre portugueses en el Brasil, que piden la Comp^a, se entiende lo pr^o q' aian dado larga prueba de su constancia en los desseos; y lo 2^o que tengan grande habilidad, y disposicion p^a las virtudes, y aun que tener la lengua, es buena parte, pero no se deve tener por parte extraordinaria; y q^{to} a los hijos de Brasiles, o mistiços, por hora no se reciba nũguno.

Es necessario procurar, q' tengan los Subditos buen concepto de nuestro instituto á cerca de las Scindicaciones, y todavia los Superiores no las crean de ligero, y hagan Scyndicos a personas provadas, informãdose cõ gran pas antes de dar la Sentencia. p^a el p^e Ignacio Tholosa provincial 12. de dezẽbr. 1574.

Q^{to} a la licencia, q' el p^e Tolosa pide p^a la confradia de los Studiantes de las onze mil virgines, y fiesta solenne en su dia, se la conceda VR. Si despues de consultarlo le pareciere convenir, que se haga

Entendiendo q' en una Capitania nos mandan las limosnas de noche por moças de servicio, VR haga q' de noche vengan dos de los nuestros a las recibir, no permittiendo, que venga uno solo. p^a o p^e pvncial Joseph Anchieta. 15. de Janeiro 1579.

² Transcrição realizada por André Akamine Ribas, pesquisador do Centro de Documentação e Pesquisa de História dos Domínios Portugueses (CEDOPE) da Universidade Federal do Paraná. Foi feita a transcrição literal dos manuscritos respeitando a grafia e o vocabulário originais, além das anotações de rodapé.

No entendemos, que sea contra la ^{re}gla de no tocar halagar los hijos de los indios poniendole las manos sobre la cabeza etc. Mas aviêdo en esto excesso, o incôveniente, podran prover los superiores.

Advirtire algunas cosas á VR. La pr^a q' no conviene em ninguna manera, q' los exercicios spirituales de la Companhia se den en essa provincia a los nuestros en penitencia de sus faltas, porq' será desacreditarlos, y haserêse cõ poco fruto. La 2^a, que aia uso de los Scindicos nec^{os}, pues las constituciones assi lo ordenan, pero con la moderacion, que conviene p^a no mostrar desconfiança de los Subditos etc. p^a el p^e Anchieta. 19. de Agústo. 1579.

[f. 32v.]

pediose licencia a Su Santidad p^a emplazar nuestras tierras a fin perpetuũ, y puesto que hizo difficultad, todavia por la informacion, que le dimos la concedió absolute, e entendiese delas, que son nuestras hasta el dia de la cõcession, y aun que va ^{en} el breve absoluta ni VR, ni sus Successores usaran delha, sino quando no pudiesen comodam^{te} arrêdar las dichas tierras por ciertos años. p^a o p^e Joseph Anchieta. 19. de Agosto de 79 No es impedimento p^a hũ ser admittido en la Companhia auer dado pelotas, polvora, y auer bolido cõ las bonbardas en el cerco de Marsegan, si la guerra fue justa, porque assi lo explico nuestro p^e Ignacio. p^a o p^e Luis da gram 22 de dezêbro de 1572. do p^e polanco vigario geral.

Daqui por diãte tudo he do p^e Claudio de boa memoria

He conveniente, q' en la Congregacion provincial tengan suffragio allen de los que ia lo tienen segun la formula, los Superiores de las residencias de los Ilheos, puerto Seguro, Sp^{to} Santo, y de .S. Vicente, aunque por la incerteza de las navegaciones entiendo, que no dexa de ser legitima la Congregacion, quãdo los tales no viniessen, ni lhegassen sus suffragios por escrito al tiempo determinado.

No conviêne introducirse que los consultores por razon deste off.^o tengan arca, ou escritorio fechado con lhave en su camara con licencia del Sup.^{or} p^a o p^e Joseph. 6. de Agosto. 1582.

Los Superiores de las Capitanias lhevan maior peso, e por isso desseo q' VR tẽga gran cuẽta de consolarlos, y provea las de Superiores sufficientes p^a consolar a los de casa, y satisfacer a las dubdas de los [p] de fuera. p^a el p^e Christoval de Gouvea visit. 15. de hebrero 1584.

No se ordenen de sacerdotes los nuestros sin saber alguna lengua de los naturales, ni se promuevan á mas altos estudios. s. ni los philosophos à la Theologia, ni los Latinos a la philosophia, y aia maestros ~~q~~ delha; los del 3^o anno no la han de tomar de proposito, sino p^a conservar lo deprêdido, sálvo ã algũ particular se dispensasse. p^a a proviãcia del Mexico 24. de Maio 1583.

Mui grata cosa me sera entẽder siempre, que ai fervor en las misiones, y cõversion de los gentiles. por lo qual VR exhorte. y anime mucho a todos etc. procurando, ^{y haciendo} que nĩguno sea promovido al Sacerdotio, ni a mas altos Studios, sin primeiro deprender la lengua, porque depende desto mucho la salud de muchas almas, y edificacion de las otras provincias.

p^a que cessen los incôvenientes de escribir a Su Magestad, o ^a alguna persona de importancia menos consideradamente, será bien dexar orden, que se embie la copia de semejantes cartas p^a que acá se vea, o por lo menos en portugal, si cõviene darse, ó no. Ao p^e xpão de Gouvea. 15. de julho de 1585.

Ser me a cosa grata, que los Superiores tengan siempre por mui encomendados los nuestros, que alhá se ocupan en la ajuda de la Christiandad, y los muden a sus tiempos, y los estudiantes teniendo partes p^a esso los promuevan.

pide VR q' en los actos Scolasticos se meta alguna cosa en lengua vulgar. pareceme q' en los dialogos solam^{te} se pu^eda esso haser, pero no en tragedias, y comedias por seren mas graves. p^a o mesmo. 10. de Agosto de 85.

Concedese lo que VR pide de poderse cantar en canto de organo la noche de Navidad Maitines, y missa en nuestra casa, como se haze en la Semana Santa.

Los Sup^{es} pueden vender las cosas mobles de las rentas, como assucar, bues, algodón etc ~~Sin el ver~~ sin consultarlo, ni el verbo del Compendio se entⁱende deste genero de bienes muebles.

Soi tâbien informado, q' los Superiores de las residencias no se han bien p^a con los Subditos, VR ha^{ga} q' los traten cõ mucha charidad, y amor; porque alioqui siẽpre aura amarguras; y los Collegios

[f. 33]

collegios provean bien las residencias, q' le pertenecen. p^a o mesmo 27. de Jan.^{ro} de 87. Duda VR como se averá con la visita, a lo qual respondo, q' los provinciales no tienen autoridad sobre la visita, ni pueden mudar algo delha sin avisar al general auditis consultoribus y encomendo á VR q' la haga guardar, y lerla quando visita es ahorrar tiempo. No se quita que puede VR dispençar en casos particulares delha segũ la regla .7. de su off^o, pero en cosas de mom^{to} quãto fuere possible lo haga con parecer de sus consultores.

En la bendicion de la meza se guarde el costũbre de la Comp^a aunque no este en el breviario, el jube domines no lo ha de diser el Letor no p^ricipio, ni en el fin Tu autem Domine miserere nobis / y tâben se dexe de bater en la meza p^a acabar; VR haga q' se digan en essa provincia las Letanias comunes. p^a o p^e Marçal de Biliarte. 5. de Setiembre de 1588.

pregunta VR, Si el provincial es obligado a dezir las missas de obligacion en el Collegio, onde reside. Respondo q' no tiene tal obligation, poren es bien de quãdo ã quãdo desir algunas p^a exemplo de los subditos. p^a o mesmo. 31. de Oitubro de 88.

Observe el orden de ^{de}prender la lengua aun en los q' vienen de Portugal, y quando alguno oviesse leido algunos anhos, q' esta es la maior difficultad, que se puede offrecer, en tal caso julgando VR que cõviene, podrá dispensar, y promoverlo: y procure VR q^{to} en si fuere, q' se attienda con particular cuidado a la conversiõ exhortãdo a todos etc. p^a el mismo 20. de hebrero de 89.

Avisanos que los Superiores de las residencias, y aldenas estan mucho tienpo sin se mudar, remedee VR esto q^{to} lo sufre la falta de los Sugetos; y tambien procure de consolar a algunos escolares, que ha mucho estan en las residencias como olvidados, promoviéndolos, si dieron edificacion, y tienen talento de letras. p^a o mesmo. 20. de hebrero de 89.

No cõviene, q' los Superiores en las platicas de los viernes particularizen en las faltas de modo que cuiden lo dijeⁿ por este, o por aquel. p^a o mesmo 22. de Janero de 90.

La media hora destas platicas se entiende desq' comiença, y no desde que se comiençan ajuntar los hermanos.

Supposta la necessidad dessa proviãcia, y no fuyendo inconveniente, damos licencia p^a se hazeren canaverales cõtanto q' no aia inquietud de los nuestros. p^a o mesmo. 8. de julho de 90.

Puedese recibir en la Comp^a Joseph Adorno por sus buenas partes aunque passe de 50 annos, y damos licencia a los provinciales q' quãdo Sugetos de semejãtes partes pedieren la Comp^a, si pareciere a sus Consultores los puedan admittir. Tãbien deseamos, q' no se multipliquen las aldenas, pues ha falta de Sugetos; y supposta la necessidad de los Collegios, es bien [Seja] ayuden los delhas de limosnas, mas de los indios naturales ninguna cosa se reciba, aunque elhos la ofrescan.

La abstinencia, q' el p^e visitador ordenó en vispera de la circuncision se entiende, q' se transffira la ordinaria p^a aquel dia, y si fuere ^{dia} de carne, se puede comer esta al jantar, y a la noche haserse la abstinencia.

Parecenos bien, q' mientras VR está en los coll^{os}, q visita, se comience a executar lo q' ordena. p^a el mismo 10. de Oitubr. de 91.

Desseamos se despidan pocos, y p^a esto no se pongan en lugares peligrosos los fracos y será mas sufrible, quando sin danho de algũ Sugeto no se puede acodir al exercicio de nuestro ministerio aver falta en elho; y p^a esto es nec^o conocer mui bien el Sup^{or} los Subditos, p^a lo q' es nec^o comunicarles mucho, y mostrarle affecto paternal, y no desir palabras en la exhortacion, que ^{les} puedan causar desconsuelo.

[f. 33v.]

Somos informados, que falta el segredo de las consultas. Avise VR mui seriamẽte a todos los consultores, y quando alguno faltare en elho, sera bien suspenderle à tẽpos del off.^o

La poca cuenta, que muestran tener los que van del Reino de los que son del Brasil, + [nota à margem] + no se deve permitir.

VR. entienda quales son estos, y los avise, y de penitencias. p^a o mismo. 7. de julho de 92.

permittimos, que los de las Aldeas recibiesse limosnas etc. Aora se nos escribe q' usan de tratos de harinas, carnes etc. encargamos à VR le procure conveniente remedio. p^a el mismo Oitubre de 91.

No conviene despedirse uno en medio de la mar; por lo q' nos parece mas suave q' aviendose alguno de despedir, q' no convenga ser en el Brasil, se embie al Reino cõ un pliego cerrado, en que vienga su patente p^a el preposito de la casa, que en lhegando sin admitirlo á comunidad, le despida etc.

Parecenos inconveniente traher los procuradores, o otros dessa provincia bogios, o papagaios, y quando p^a personas de obligacion fuesse necessario, sean cosas mas acomodadas á nuestra profession.

procure VR de ajudar a la necessidad de los viejos, y cançados, y no les falte esse poco de vino nel refitorio, aun q' la valia del sea maior de la q' quedó assentada en la visita del p^e Gouvea. Tãbien porq' no carece de inconvenientes pedirẽ los nuestros limosnas p^a sus parientes, nos parece ordenar, que quando algun deudo de los nuestros estuviere en tal necessidad, q' paresca deverse ajudar, hagalo el Superior no por medio del pariente, mas por via de otro p^e cõ la limosna cõveniente a su necessidad, y estado.

De VR. orden cõ que en ninguna manera se permita ir a casa de Seglares ^{los} nuestros p^a cõvalecer, pues la Comp^a no suele faltar ^{cõ lo neco} p^a el mismo. 5. de julio de 93.

No se deve sufrir en ninguna manera, que los Sup^{es} de las Capitanias, quãdo se mudan vendan quanto tienen en casa, y la dexten desecha etc.

El provincial passado lhamando todos los professos de la Congregacion les leió una carta nuestra, en que disia se descargasse e^l p^e Cardin del retorado, y se diesse a oũtro; y todos elegieron el retor por votos secretos in scriptis; esto fue mas forma de capitulo, q'

consulta de la Comp^a; y ansi entienda VR. el erro p^a que nos guardemos de semejantes modos de elecciones.

Entre las cosas, que se tienen de remediar en el noviciado es q' los novicios no vaian por companheros del procurador, ni de los otros del Collegio á negociar etc. Ni tan poco a estar en las Aldenas, ni nos contenta, que este sea el modo de complir cõ lo peregrinar; y vea VR si ha modo p^a se cõprir esta experiencia; y aviendo inconvenientes, como halhõ q' avia el p^e Gouvea, no vaian a las Aldenas en recõpensa. p^a o mesmo p^e p^o Roiz 15. de fevreiro de 95.

Em materia de Castid^e não nos avemos de fiar de nos nas occasioens, nem de annos de religião, nem de idade, porq' algũs tinhão tudo, e depois cairão miseravelm.^{te} pello q' nessas Aldeas [ultra] da eleição de pessoas, cõvem estarẽ m^{to} bem acompanhados; e não sairẽ sã companheiro, e façase antes menos, porq' mais se desfaz cõ hũ caso real, ou levantado na Companhia, que tẽ esta virtude por lustre, e em cuja quebra a todos se da escandalo. p^a o mesmo p^e p^o Roiz do p^e Assistente Joam Alvres mãdato patris Claudis 28. de Agosto de 94.

O que na India tem danado m^{to}, e dado m^{to} trabalho á Comp^a he dar de mão aos biscainhos, de modo que elles o entendão, o que tẽ seus descontos, e occasiã de cõtraminas: e ainda q' não convem geralm^{te} encadeiralos, ha de ser cũ dexterit^e, et caritate; o mesmo digo cõ mais rezão dos estrangeiros, que á Comp^a manda a essas províncias, porq' posto q' o governo geral he bem seja natural, com tudo do particular he bem q' todos participem revesados etc. E eu deseio q' os estrangeiros la max^e sintão em nos m^{to} amor. do mesmo p^a o mesmo. 11. de fevreiro de 95.

[f. 34]

Encargamos á VR la observancia de la regla 58 de su off^o en lo tocante a las comedias, y tragedias, y quitesse el abuso de se hazeren estas fiestas donde las mujeres + [nota à margem] + sean del auditorio

y espantamonos q' se aia esto tollerado sin advertirnos etc. aia por fiesta un buen sermon, y muchas confesiones.

No se deve quitar el buen costumbre de la limosna, q' los novicios piden acabados los dos anhos, p^a haser sus votos, porq' no aí inconveniente etc.

Como de la buena creacion de los novicios depiende el buen spirito, encomẽdamos, q' todos los recebidos en essa provincia hagan, y acaben su noviciado en el Collegio de La Bahya, pues en el está la casa, e aí puedẽ ser instruidos segun nuestro instituto etc. p^a o mesmo 13. de fevreiro de 96.

Esta Consulta, que se hizo Se se avia de embiar este triennio procurador, se avian de sentar los professos por orden de sus anteguedades; [Sy] seria loable enbiarnos la noticia de las cosas, de que habla el § 32. de la formula p^a o mesmo 27. de Agosto de 96.

pergunta VR si puede el provincial dar licencia p^a se vendieren, o comutaren los bienes, que se dexan [a esses] Collegios, o residencias, sin recurso á Roma. Dezimos q' en lo de los coll^{os} es necessario consultar al general tanto que elhos lo adquieren, por q^e lo pueden retener; pero no en lo de las residencias, porq' no son capases de posseer semejàtes bienes, y assim deve el provincial [gastar] el precio dessos bienes cõ los Sugetos de las mismas residencias.

Si es conveniente p^a los negocios mandar hũ companhero ao p^e [Soero], remetemos á VR que lo mande si pareciere bien auditis consultoribus. p^a o mesmo p^e p^o Roiz 25. de Agosto de 603. Bernardo de Angelis.

Sabemos que trahiendo los nuestros p^{es} algunos hijos de los principales de los Carijõs p^a firmar mas las pazes, uno de los mancebos se cazõ en el Rio de Enero con una esclava del Collegio contra la visita de VR; merece quien lo hyzo una buena penitẽcia, demas de ser nec^o p^a evitar el escandalo dar libertad a la esclava p^a que el marido pueda tornarse cõ elha a su tierra, lo q' sirvira de aviso p^a casos semejâtes. p^a o mesmo 22. de setẽbro de 603.

A la duda q' VR nos pergũta que se ha de haser quãdo algunos nos dexan en sus testamientos por herederos, y testamẽteros? Dezimos q' se puede aceptar, porq' en semejante caso no se encuentra la constituicion, que per accidens est, que cõpramos algunos legados, y obras pias siendo herederos. Lo que veda la constituicion es sermos meros exequutores de los testamiẽtos cõ el assumpto de los pleitos, y otros encargos etc. Ao p^e Manoel doliveira. 22. de setembro de 603.

A la duda, q' VR tiene de como se ha de aver el Superintendente de las Aldeas en la provision de los Subditos, dizimos que en lo nec^o avise ao Retor del Coll^o, pues la superintendencia del dicho p^e no exime los q' estan en las Aldeas del Retor del Coll^o, antes el esta en lugar del Retor; y assi' siẽpre los retores fican Sup^{es} de las Aldeas. p^a o p^e Roiz. 20. de setẽbro de 99.

El superintendente se puede lhamar visitador, y p^e provĩcial si halhare inconveniẽte en la authoridad, y poderes del dicho Superintendẽte, los poderã moderar, como le pareciere. p^a o mesmo [31] de Agosto de 600.

A lo que se dize, que ninguno de los p^{es}, que attienden ex professo a los indios sea Sup^{or}, no se quita la potestad á VR p^a en algũ caso raro con parecer de sus cõsultores, poner, si fuere nec^o, alguno destos p^{es} por Sup^{or} en las Aldeas, mas esto sea cõ mucha mira etc.

[f. 34v.]

A lo q' VR p^rgunta Si ^{los de} las residencias son obligados ^a a disir las missas, q' se distribuen en ~~de~~ los Collegios, y casas segun el n^o 6.7. y .8. del Catalogo, dizimos q' no son obligados, sino a las que se disen por la Comp^a, y por los defuntos. p^a o mesmo p^e [p^o] Roiz'. 20. de Agosto de 600.

Si las relecciones de .N. estan sufficientemẽte verificadas, como parece, pues dizen aver testigos de vista, no avia p^a que consultarnos, pues siendo el caso tal, y no secreto, antes en boca de forasteros, era urgente, por lo qual devia ser luego despedido, e sealo luego, ni el Ser gran lengua es de consideracion en hombre, de quien no se deve fiar la Cop.^a p^a o mesmo 19. de Agosto de 95.

Hiso VR bien en despedir a .N., al qual cremos daria VR las penitencias nec^{as} p^a satisfacer al escandalo, como siempre se deve haser cõ los tales p^a su emenda, y exẽplo dotros, sino oviere inconveniente. p^a o mesmo. 27. de Agosto de 96.

Damos licencia á VR p^a se dar el grado de maestro en artes daqui en delãte á qualquiera, que huviere de ler el curso; ni p^a dar el tal grado es nec^o tenerlo los nuestros, y assi se pratica. Sobre, el sitio de la iglesia nueva del Collegio de la Bahya consulte VR los oficiales, y architectos, y alhi se haga, onde concordaren ser mas acomodada, de manera q' la traça del p^e Gouvea quede antes mejorada, q' con detrimento.

Q^{to} a las condiciones, con q' se pueden dar las capilhas á persona de fuera, parecenos q' basta pagaren la fabrica, retablo, y ornato delhas al modo que alla conviene a la costũbre de la tierra; ni se obliguen a los paramientos del altar etc. salvo si de sua propria voluntad quisieren dar algo desto, o qual no se deve aceptar p^a servir solamẽte en la capilha, mas en elha, y en otras partes, porq' no es nuestro obligarnos a tales subjeciones; y vuestra R. emiende lo que en pernambuco se hizo contra esto. Pero si

estas personas quisieren dexar algo, o todo lo que tienen, liberalm^{te}, y sin condicion alguna al Coll^o de pernãbuco, podiase aceptar la caridad, mas no cõ peligro de visitaren los prelados las dichas capilhas. y cõ esto le podemos gratificar en lo que podieremos dandoles sepulturas juntam^{te} cõ sus hijos, y nietos, y haziendoles participantes de los suffragios de la provincia, con tanto q' no adquiran dominio en la sepultura, ni en las [patentes] sean llamados hermanos, porq' el pr^o es contra el can. de la p^{ra} cõgregacion, y el 2^o es contra^{el} costumbre de la Comp^a; y nos maravillamos que se usasse, alha esto. He bem q' aja sermoens aos domĩgos sem dispendio dos mestres. p^a o mesmo. 4. de Oitub. de 97.

Á duvida se a bulla da cruzada revogava nossos privilegios respondeo o Cardeal Superintendente da bulla que não tirava os privilegios, nem as faculdades cõcedidas às religioens ainda p^a os externos, y assí escreveo N.P. Geral q' podiamos usar delles como dâtes. Esta resolução mãdou o p^e Joam Soeiro no anno de 97.

Aja hum superintendente das Aldeas em cada Collegio, cujo officio será visitar de continuo as Aldeas, e ver como se guardam as regras, e o que toca á cõversaõ, ao qual serão sogeitos os Sup^{es} das Aldeas como a Seus immediato superior, mas não os podera mudar sem ordem do provincial tirãdo ã caso urgente, aos mais Subditos poderá mudar, ou trazer ao coll^o, e pedir outros, e escrever ao proviãcial como faz o Reitor, e vïdo o proviãcial ao Coll^o, vir lhe ha dar cõta etc. p^a o mesmo 30. de junho de 98.

La licencia, q' VR dio ao p^e N. p^a se venir al Reino, ^{por virtude de una carta nuestra} no tiene ja remedio, pero sepa VR que semejantes cartas, patentes, o licencias no es intencion nuestra q' valgan despues de un anno passado desde que se recibieron, como tenemos avisado por toda la Comp.^a p^a o mesmo p^e p^o Roiz Bernardo de Angelis excomissione etc. 25. de Agosto de 603.

Irẽ os nossos buscar ao certão salitre, e ouro não cõvẽ pella prohibiçãõ gravissima do can. 12. da .5. Congregaçãõ. 4. de Oitubro de 98.

Holgariamos, que assí como no cõviene q' los Sup^{es} de las residencias, quãdo se van,

[f. 35]

van, deshagan la caza vendiendo etc) ~~que~~ se observe lo mismo en los libros de los que alli mueren, y queden alli p^a uso de los que ai residen, ni Se lleven sin orden del provincial. p^a o mesmo p^e p^o Roiz 20. de Oitubro de 97.

Occurre algunas vezes, como los indios son faciles en infamar, y particularm^{te} si el p^e de la Aldea les ha dado algun desgusto, como es facil acontecer, q' noten al dicho p^e de alguna infamia, o cosa grave. y porque si no se hase diligencia teniendo tudo por falso, o pello contrario se hase, puede divulgarse, con infamia de la Comp^a, y del p^e por ventura iñocente) es nec^o usar de grande cautela p^a saber la verdad; y como es cosa de prudencia, no se podra dar regla cierta, mas solamente encomendar á VR, que prim^{to} que se hagan inquisiciones publicas examinando los indios, vea bien a que persona se comete esto, q' por si no puede, ó nó conviene hazerlo el provincial. Assí que importa ponderar la persona acusada, y si la cosa, q' se [oppone], es grave, donde manõ, como se creiõ, si es publica, o secreta; y se se descubriere sospecha probable remedeese en secreto mostrando en publico, que no es tan verdadero, y no se de occasion a se disir mas de lo q' es, antes^{se} defienda siempre la fama del p^e, cõ tanto q' no se [se le de] a el occasion de continuar. Esto se entende no siendo el caso tan publico (lo que esperamos nũca acaessera) que sea nec^o darle publico castigo, y aun sacarle de su occupacion cõ nota. p^a o mesmo 20. de Oitubro de 97.

Con la venida de los procuradores me parecio avisar á VR. dos cosas. La una es q' se acuerde de enbiarnos los actos de la Congregacion escriptos en pliego, como tambien se

enbian los votos, y no en menor forma. La otra es de los despedidos, cuja lista deseamos q' se nos embie de todas las provincias, poniendo en ella la qualidad de los despedidos, y tambien el año, mes, y dia; y en adelante nel supliemento del Catalogo será bien poner el anno, mes, y dia. p^a o mesmo. 7. de fevreiro de 1600. Bernardo de Angelis.

Los p^{es} de las aldeas no hagan contratos comprando, vendiendo etc. ni se hagan depositarios de los jornales de los indios, q' sirven a los portugueses, ni les obliguen a la paga dante mano, ni metan en tronco, ni hierros a los Christianos, solamente q'remos que los p^{es} atiendan al bien spiritual de los indios, y lo temporal dexe a los ministros del Rei, porq' si no se hisiere esto, no aura pas. p^a o mesmo. 20 de outubro de 97.

A las dificultades, que VR nos representa sobre ~~se~~ las Aldeas responderemos en esta. 1^o q' las casas, o residencias, en que ja estan los nuestros de ninguna manera se larguen, pues los indios se retirarian a los montes perdiendo la fee, y nos les dimos palabra en el certon, q' no les faltariamos, ni los nuestros se pueden retirar a alguna residencia grande, donde les acudan. 2^o q' de ^aqui en delante no se tomen nuevas Aldeas, pues faltan Sugetos, y no es bien cargarnos de obligacion sobre nuestras fuerças. 3^o que si en estas residencias se no pudieren poner mas de dos por algũ caso urgẽte, no es nuestra intencion, que el provincial con grande incomodidad del Coll^o, o de otra parte supla luego, y mucho menos [no] teniendo persona segura, mas bastará prover en la primera buena occasion, però los dos sean de mui probada virtud, e de tal cõfiança, que no corran peligro. 4^o que la dicha prohibicion de ^{no} aceptar nuevas Aldeas no comprehende la residencia del Rio grande, p^a la qual lleva nuestra licencia el p^e procurador, y deve de ser de buen n^o de obreros. Y advirtimos á VR que quando mandamos algũ orden a las provincias principalmente a essas tan distantes, no es intencion nuestra obligar al impossible, mas holgamos q' se nos representen las dificultades etc. Q^{to} a la licencia p^a dar en emphyteusí essas possessiones, de q' VR trata, confirmase la cõcession del p^e Everardo de buena memoria segun el breve de Gregor. 13. p^a o mesmo 16. de Abril de 601.

[f. 35v.]

Se as cousas de .N. se souberão somẽte pella conta, que elle deu, não se devẽ os superiores [de] servir dellas mais q' p^a o encaminhar, e não o por em perigo. p^a o p^e Fernão Cardĩ 16. de julho de 604.

Dia da comẽmoracão dos defuntos se fassa officio por todos os defuntos: e tambem pellos nossos, que morrem nas Aldeas se fará o officio nos Collegios.

Os pareceres dos exames ad gradum ha de dar cada hũ em carta separada, e selada p^a o p^e Geral, e não venha nestas cartas outra cousa differente. p^a o p^e Cardim. 27. de junho de 605. Claudius.

Fui avisado com muita pena minha, que o dar conta da consciencia cousa tam necessaria e encomendada de N B P. se vai esfriando em algũas provincias, donde se seguirão grandes inconvenientes spirituais do bẽ comũ. pello q' exhortamos os Subditos a fazerem o que devem, e da mesma maneira aos superiores p^a que ajudem mostrandose amorosos, e verdadeiros pais, e os subditos tenham confiança p^a se descobrir. Assi que lhe ordenamos seriamente que não se ajudem da noticia da conta em modo, q' os Subditos se persuadam, que ficão infamados, ou serão maltratados por ella, e guardem o segredo natural com suma observancia, que do da Confissão claro esta etc. não manifestando algua cousa da conta a outros, e m^{to} menos propondo em consulta p^a ver quid agendũ, porq' se retirarião os Subditos, e acharião mil theologias p^a se desobrigarem de dar conta. Encarregamos pois com todo encarecim^{to} possivel á VR, que cõ diligencia inquirá nessa provincia dos Superiores como se haõ neste ponto, e achãdo

algũ menos observãte dêselhe as penitências ^{coveniêtes}, e sendo nec^o avisenos p^a o tirar do off.^o Os Subditos tenham noticia desta ordẽ, e saibão que ham de ser g^castigados os Superiores, q' a não guardarem, mas tanbẽ convẽ que deponhão hũs assombramentos pouco fundados etc. VR nos avise do que faz nisto; e tornolhe a lembrar q' he cousa de grandissima importancia, e que pede mais que mediocre diligencia. p^a o p^e Cardim. 2. de Maio de 606.

Os tactos, e osculos impudicos sã peccado. m. e o contrario tem Sua Santid^e condenado: quem ensinar esta doutrina assim condenada seja levado ao Santo officio, e avisense disto os lentes. p^a o p^e Fernão Cardim provincial. 10. de Janeiro de 606 / Claudius.

Os ordinarios não podem visitar as nossas confrarias, pois não tem rendas, e contribuicoẽs etc. como declarou a Sagrada congregação dos Cardeais; e querendo o fazer comtudo os ditos ordinarios, pesase tempo p^a avisar a Roma, e não querendo esperar, suspendaose os ajuntamẽtos tee outra ordẽ nossa. e guardese a regra .8. do prefeito da Congregação, e a .10. comũ de não permitirẽ espesas extraordinarias, e tambem as imposiçoens, q' se fasem, fasemse som^{te} em cousas necessarias, e não por via de contribuicaõ; e m^{to} mais se deve observar, q' não se aceitẽ legados, nem rendas, nem bens staveis, por ser isto cõtra o nosso instituto. p^a o mesmo. 10. de setembro de 605.

Depois de bem considerado o negocio nos resolvemos em reservar á nos a eleição dos Reitores dos Collegios da Bahya, pernambuco, e Rio de Janeiro correndo tanbẽ o mesmo estilo nas provincias das indias de Castella; e desta ordem fique assento; e p^a exequção será bem ~~será~~ mandarenos sempre as informaçoens de aptis ad gubernandũ, como q' se não tira, q' os provinciaes possão tirar, e prover de Reitores dos tais collegios nos casos, em q' podẽ em Europa, avisando ao Geral. p^a o mesmo. 23. de junho de 609. Claudius.

perguntão nos, se os Superiores das Capitãias, ou residencias dessa provincia, que estã subordinados aos Collegios tem poder p^a usar dos nossos privilegios? Respondemos, q' infavorabilibus os tem, e assim lho declare VR, e fassa disto assento. p^a o p^e Visit. Manoel de Lyra 23. de junho de 609. Claudius.

Essa Confraria he a mesma, q' esta primaria, á qual deve de estar añexa, e aggregada, e conforme a isto a ordene VR. p^a o mesmo 21. de julho de 609. Claudius.

[f. 36]

As informaçoens ad gradus ham de vir em latim, e tambem as cartas do proviãcial, e consultores sobre o mesmo, e as cartas não ham de conter nenhũa outra cousa. p^a o p^e [pvinci] Anrique Gomez. 2. de fevereiro de 610. Ant^o Mascarenhas.

Acerca da procissã das virgens na Bahya p^a evitar inconvenientes temos ordenado, q' não aja danças, nem vãõ figuras, nem aja passos, nem vãõ os nossos nella, porem não he nossa intenção prohibir, que não vãõ na procissã algũs poucos acompanhando as reliquias com suas sobrepelises, e com a decencia religiosa, mas não vãõ acompanhando figuras, nem fazendo representar passos.

O p^e visitador prohibio bẽ as tragedias em modo que as mulheres as podessem ouvir estranhamos o que se fez pello passado, e m^{to} mais sairem no theatro figuras de mulheres avendo disto prohibiçaõ.

Faça VR tirar as colheres de prata, com q' se come na enfermãria por não ser cousa decente á pobreza Religiosa.

No cobicolo do procurador não podem entrar, senão os q' tiverem, q' negociar cõ elle; e seu companheiro he obrigado a dar conta ao Superior, quando vir q' o caso o requerẽ todas as vezes, q' for fora com elle.

Tambem nos propoem, que se duvida [há] sobre o decreto [38.] da 6^a Congregaçam §.7. q' dis / Statuitur nostris eo maxime nomine etc. perguntase, se quem está em hũa Capitania, ou casa professa pobre, ou cosa semelhante, e tem necessidade dalgũa cousa. Se neste caso, e semelhantes o pode pedir, e aceitar? Respondemos que sí, nem o decreto se entende destas cousas, e nestes casos, porq' somente quis atalhar a outros excessos.

Escrevenos, q' ha difficuldade nessa provincia em tomar os exercicios spirituais por a terra ser quente. Ao que respondemos, q' não deminuindo nos dias, que ordena á Congregaçam, se poderaõ moderar no tempo, e horas de oracaõ p^a q' fiquẽ cõportaveis. p^a o p^e Anrique Gomes. 22. de junho de 610. Claudius.

Quando na 6^a Congregaçam se fez a moderaçam do 3^o decreto de genere da 5^a por graves inconvenientes, que em algumas provincias se tinham experimentado, se representou por parte dos dessa Assistencia, que a tal moderaçam não so não lhe era necessaria, mas que lhe seria de m^{to} dano, e assim a intenção da Congregaçam foi, q' da tal moderaçam se podia usar onde, e somete, e quando a necessidade obrigasse, de q' nos pareceo avisar à VR. p^a que saiba senão pode a tal moderaçam praticar nessa pvícia. Ocorrẽdo cõtudo algum caso particular, que deve ser mui raro VR nos avise, p^a q' vistas as rezoens, e circunstancias ordenemos o q' nos parecer mor serviço de Ds. Esta comunicará aos superiores, e cõsultores, e mandará assentar no Livro das obediencias: mas nos q' ja estão recebidos não se fassa nova inquirição com o dito de qualquer pessoa, porq' se deve dar mais credito ás diligencias, que fasem prim^{to}, que os recebaõ etc. p^a o p^e Anrique Gomez. 8. de Novẽbro de 610. Claudius.

P^a q' se não de mais trabalho ao Assistente, e não seja necessario sabermos as cousas por cartas escritas a outros, nos pareceo avisar à VR se guarde a regra 14. de formula scribendi, em q' se ordena, q' as cartas de negocios se escrevãõ som^{te} ao Geral, e não a outros, ainda que não se tira cõ isto o que dis a mesma regra, q' se hum quer avisar ao Assistente ou a outro, q' solicite o despacho de algũ negocio particular, se não [o] possa faser. Da mesma data p^a o mesmo p^e. Claudius.

Pergunta VR se o q' fez os votos hum dia ante expletũ bienniũ he vere religioso?

[f. 36v.]

Respondemos q' não, porq' p^a o ser he necessario, q' fassa os votos expleto biennio segundo as bullas dos sumos pontifices, que confirmaõ nosso instituto; e ultimam^{te} o can. 10 da 5^a Congregaçam tira toda a duvida julgando por nullos os votos, que se fizessem antes de cõpridos os dous annos; e assim o p^e visitador fez bem em mandar que esse noviço os tornasse a fazer p^a suprir este defeito. Mas porque de lá nos allegão hũa reposta nossa, q' cuidaõ encontra esta doutrina, em que disiamos / q' quando se renovassem os votos, como se faz cada seis meses, e acontecesse acabar hum o noviciado, q' não fizesse os votos naquelle dia com os renovantes, mas hũ dia dantes, ou depois da renovação / declaramos q' não foi nũca nossa intencaõ q' o noviço podia faser os votos antes de acabar os dous annos, mas ordenar não votasse no dia da renovação suppondo q' devia ter os dous annos acabados em qualquer outro dia, que votasse. p^a o mesmo p^e 14. de Setembro de 610.

pergunta VR mais se pella clausula da bulla da cea de paulo .5. ficaõ revogados nossos privilegios? Respondemos, que Sua Sua³ Santidade nos faz graça de nolos confirmar com a moderaçam, q' VR lá vera na bula, e interpretassã della, q' cõ esta mãdamos.

Item se podem os nossos benzer calices praesente episcopo? Respondemos por hora, q' VR se acomode ao q' ^{se} ordena em nossos privilegios.

Item se pretender ser ministro na Companhia he pretender dignidade? Respondemos, que não, porque dignidade dis jurdição ordinaria, o que não ha no officio de ministro.

Item q' numero menor de dez basta p^a Segundo as regras Se aver de diser hũa missa no Collegio, e q' numero maior de des he nec^o p^a se averem de diser duas? Respondemos q' qualquer n^o de des p^a baxo basta p^a se aver de diser hũa, e qualquer n^o de des p^a sima basta p^a se averem de diser duas.

Item Se o q' novamente feito professo, o fasem juntamente Reitor, he obrigado por rezaõ dos dous titulos faser a doutrina por 80 dias? Respondemos, q' basta fazela por espasso de .40.

Item Se a ordem da .5.^a instrução pro Scollasticis, q' antes da renovação se retirem por .3. dias, se entende dos q' actualmente estudaõ, ou tambem dos que ja acabaraõ seus estudos? Respondemos, que so se entende dos estudãtes actuais, e não dos outros. p^a o mes p^e Anrique Gomez; 14. de Setembro de 610. Claudius.

Supposto q' o p. Visitador tirou o costume de irem os noviços pedir esmolla antes dos votos, no q', como VR dis, não viamos inconveniente, com tudo não nos parece q' se fassa nova mudança.

Não nos parece mal a licença, q' o p^e Visitador deixou p^a os Reitores poderem em ausêcia do provincial conceder Sepultura nessa província, em que o provincial anda às vezes tam distante. Tambem a phibição, q' o mesmo p^e deixou aos Reitores, q' não possaõ dispensar em os nossos andarem soos se observe: porem com isto está que num caso urgente (o q' he mui raro) possa o Reitor faser o que a prudencia lhe ditar, e a necessid^e pedir. 14. de Setêbro de 610. p^a o mesmo p^e. Claudius.

Em Outubro de 601, e Setembro de 602 se ordenou cõ proeçito de obediencia a todas as provincias, q' nenhũ dos nossos murmurasse, ou fallasse com detracção de maneira, que pusesse mancha em a doutrina, vida, e costumes ~~em~~^dos Religiosos de S. Domingos, nem tratasse

[f. 37]

tasse por palavra, ou escrito de quem fosse a opinião de confessione per litteras e ainda q' encarrego p^a o diante se guardem estas duas cousas á letra, comtudo por rezão de escrupulos me pareceo abrogar estes dous preceitos, etc. 15. de Setembro de 610 p^a o mesmo p^e. Claudius.

No q' toca aos noviços irem pedir esmolla pella cidade nos parece q' não vaõ os em q' ouver algum inconveniente, os outros poderão ir a seu tempo, e depois de terem estado algũs meses na Comp^a, como se faz em outras partes com seu aproveitamento spiritual. p^a o mestre dos noviços. 7. de dezêbro de 610. Claudius.

No q' toca á provisãõ das Aldeas la nuã do 1^o de fevreiro escrevemos, q' se VR não tem Sogeitos de confiança, acuda as q' poder, e das mais veja o q' se poderá faser e nos avise; e entretanto va dispondo o Senhor Bispo p^a Se entregar dellas, e de novo acrecentamos, q' pois ha essa falta de sogeitos será necessario unir huãs a outras, ou deixalas ao prelado, e VR va dispondo as cousas de maneira, q' isto tenha effeito, pois ve as quebras, que do contrario recebemos; e faça VR q' os collegios sustentem os das

³ Repetido no original.

Aldeas ainda que sejam professos, pois não vemos nisso materia de escrupulo; e tenha mão com fortaleza na ordem dos nossos andarem acompanhados dando penitencias aos Superiores, que em algũas partes faltão nisto etc.

Avisar VR á todos os Superiores, e consultores dessa provincia escrevaõ em cifra tudo o que não convem saberem os seculares, ou outros etc.

Na patente do pao Brasil não pretendemos prohibir sub praecepto obedientiae, senão os contratos, q' El Rei phibe, e não outros a saber o vender pao aos contratadores, porem compralo p^a vender, he specie de negoceaSsaõ, que não convê a Religiosos.

Na nota das recreaçoens não entendemos, q' se não façaõ ás 4^{as} feiras em lugar da 5^a, quando se não vai a ella. e no q' toca aos Domingos pois ha essa rezaõ p^a tabê se concederem algũas horas o remetemos á VR cõ tanto q' não seja antes de jantar.

Disemos, q' pode aver caso, em q' hum Reitor principalmente nessas partes possa usar de Epicheia, e licenciar hum da bibliotheca, mas raram^{te} poderá isso acõtecer.

Representei a Sua Santidade a necessidade de serem os p^{es} das Aldeas dispensados p^a sem perigo de irregularidade poderem aconselhar os indios, que vaõ á guerra, cõcedeo Sua Santid^e a dispensação, sendo todavia a guerra justa, como Supponos, q' será.

Na ida dos nossos ao certaõ encarregamos á VR m^{to} não aja perigo de cativoiro dos indios em todo, ou em parte, porque doutra maneira sendo elle injusto, e cõcorrendo nos directe, ou indirecte ficaremos obrigados em consciencia a lhes procurar liberdade, q' será bem difficultosa depois deles espalhados. 19. de julho de 611. p^a o mesmo p^e. Claudius.

Com o Engenho se poderão vender as terras visinhas no Camamu, que p^a a venda delle são necessarias.

pois ha difficultade de irê aí na procissão com Sobrepelises, poderão deixar de ir nella tirando o Reitor, e algũs p^{es}, q' poderão ir com manteos acompanhado o Governador.

pella lei nova se entregão essas Aldeas á Capitaens Seculares p^a as governarem no temporal, não he bem, q' contradigamos, nem q' por isso abramos agora maõ do meneio spiritual dos indios; se todavia pretenderem algũa novidade VR nos avise. p^a o mesmo p^e Anrique Gomez. 31. de janeiro de 612. Claudius.

[f. 37v.]

Disem estes p^{es} Theologos não tem duvida em que esses indios devaõ os dizimos, pelo q' será necessario conforme á sua pobreza procurar outra provisãõ del Rei, e q' aja por bem perdoarlhe o atrazado, e assim o escrevemos ao p^e Simão de Souza, e VR o solicite mandandolhe informaçãõ. 1. de fevereiro de 611. p^a o mesmo p^e Claudius.

Não vimos em que os estudantes da Bahya se distribuãõ pellos outros Collegios affim de se desindivida o Coll^o da Bahya, mais asinha vimos em q' contribuãõ os outros Collegios p^a que Se Sostentem os da Bahya, e VR poderá fazer esta distribuiçãõ p^a que cõ effeito se desendivide o Collegio, o que desejamos se faça mui presto ainda que padeçãõ por isso os nossos algũa pobreza. 28 de março de 612. p^a o mesmo. Claudius.

Fisemos estudar por pessoas doctas as duvidas, que VR nos propoem acerca dos privilegios [pudicos] concedidos por Sua Santid^e; o q' resolverão he, que por esta prorogaçãõ não deroga, nem limita paulo .5^o. o que pellos outros Sumos pontifices seus antecessores se nos tinha cõcedido in perpetuũ. Mas o privilegio p^a dispensar nas denunciassoens he tẽporario pellos annos, que se estende a prorogaçãõ, e não perpetuo ~ No que toca á duvida de Sum'endis fragmentis Eucharistiae, não he p^a isso nec^o privilegio. 11. de Setembro de 612 p^a o mesmo. p. Claudius.

Temos entendido, que se admittem algũs Sogeitos Seculares p^a mestres em artes no Coll^o da Bahia sem saberem nem ainda Latim sufficientemente, ordene VR q' daqui ã diãte se ponha nisto remedio efficas. 17. de julho de 612. p^a o mesmo p^e. Claudius.

Continue VR em ter m^{to} delecto nos que se ham de admittir a profissão de .4. porq' no passado ouve notavel frouxidão; tambem o tenha in suo genere nos que ham de ouvir artes. 4. de dezẽbro de 612. p^a o mesmo p^e / Claudius.

Quando o p^e Reitor do Rio se ausenta do Collegio por tempo notavel Seria melhor ficar hũ dos p^{es} mais antigos em Seu lugar sendo o ministro moderno, e o mesmo se deve tambem faser nos outros Collegios. 9. de oitubro de 612. p^a o mesmo p^e Anrique Gomez. Claudius.

[Ca] não parece licença pella qual VR. pudesse trocar essas casas, porq' somente se dá á VR licença p^a vender, e aforar terras, e porq' no tempo passado ouve descuido nessa província e o há noutras partes, determinamos ao diante de proceder com rigor por reção das [uma palavra ilegível] desfasendo os contratos etc. da mesma data p^a o mesmo p^e. Claudius.

Não nos parece que se pode escusar faser VR as diligencias tocantes ao Santo officio todas as vezes, que de portugal lhe forem cometidas. 7. de Setembro de 612. p^a o mesmo p^e. Claudius.

Quando se manda ordem p^a algum faser profissão de .4. votos, sempre entendemos, que hade preceder o exame costumado, e o 3^o anno na forma, que se dis na instrução a saber, que nos que são m^{to} antigos, e trabalharão, bastará faser parte delle, mas os mais o devẽ faser por inteiro. 4. de dezembro de 612. p^a o mesmo. Claudius.

Como El Rei está tam fechado a que os religiosos não possam comprar bens de rais sem Sua licença, a qual difficilmente dará ao diante, tendo por bem feito tudo o que te equi se vendeo no Rio de janeiro, nos pareceo revogar todas as licenças, e faculdades, que se tem dado aos Superiores dessa provincia Sejão quaisquer que forem p^a alienar qualquer Sorte de bens de rais, como fasemos por esta: somente avisamos, q' nos avisem das terras do Camamu, quando o Engenho estivesse p^a vender, e fosse in utilitatem evidentem, ou quãdo ouvesse a mesma utilidade em dar as terras in emphyteusi por algumas vidas, e não perpetua, e tudo venha per informação em Latĩ. 5. de novẽbro de 613. p^a o mesmo p^e. Claudius.

[f. 38]

Vistas as rezoens, que VR, e o p^e Reitor aponta nos contentamos, que [álem] dos assucres, que lhes pagaõ da ordinaria, e mandaõ á Lisboa, possam mandar tambem á portugal os que lhe forem dados, ou de esmola, ou em pagamento de dividas, mas não os mandem á Lisboa, senão ao porto, ou a algũa outra parte por não dar que diser. 1. de fevereiro de 614. p^a o mesmo p^e. Claudius.

Vimos os estatutos, que VR fez á irmandade de NSenhora da pas, isto remetemos á VR mandandolhe o q' aqui se observa em semelhantes congregaçoes, ao que VR poderá acrescentar o q' lhe parecer mais conforme á terra. Somẽte lhe lembramos, q' dos exercicios de devoçam, e frequencia de Sacramẽtos se tira mais fruto, que de apparatus exteriores. 7. de Oitub. de 614. p^a o mesmo p^e Anrique Gomez. Claudius.

Vemos, que VR. Seria forçado a conceder mesa á confraria dos mecanicos. So lhe lembramos o que outras vezes temos escrito, que se V^{as} R^{as} querem tirar fruto destas confrarias, não façam tanto cabedal de apparatus exteriores, como de mesas na igreja, opas etc. mas de instruir esses confrades em oraçam, lição, frequencia de Sacramẽtos, como por ca fasẽ cõ grãde fervor. 12. de Agosto de 614. p^a o mesmo p^e. Claudius. Na mesma carta dis assim. Desejamos q' o 3^o anno tenha mais forma sem dispensaçoes, e

que se tire delle, o fruto, que as constituições apontaõ, porq' escrevem, que ha nisto falta, ~ He nec^o deputar algũ, ou alguns +

[inserção à margem esquerda: + p^{es}, ou]

irmãos d' lingua de Angola p^a ajudar aos m^{tos} escravos dessas partes. ~ Entendemos que nos empedem [lá] o privilegio de altar portatil, mandamos huã citassaõ, de que lá se poderão servir p^a conservassão de nossos privilegios. ~ Disenos, que os Reitores em geral deveraõ de tratar mais de spirito, porq' os meneos temporais os distrahem m^{to} por serem mui trabalhosos; e torno a encomẽdar o q' m^{tas} vezes tenho feito, que procure VR. em todas as maneiras, q' os das Aldeas se retirem a seus tempos aos Collegios a se refaser em Spirito p^a q' não vejamos as quebras etc.

Pois ha essas rezoens nos parece bem, que as terras do Camamú se possaõ dar em phateosim perpetuo, e quanto a ellas som^{te} levãtamos a prohibicaõ, q' mãdamos em .5. de novẽbro de 613.; e assí se poderão ir dando, pois doutra maneira não se acha quem as queira cultivar, avisandonos do q' se faz. 7. de Oitubr. de 614. p^a o mesmo. Claudius.

Pode o Provincial despedir hum sub conditione, que não se detenha em tal ou tal lugar, e cõvem q' elle prometa de assí o faser, e isto fique in Scriptis p^a o poderem depois obrigar, e assí se pratica em diversas partes. 24 de fevereiro de 615. p^a o p^e pvincial p^o de Toledo. Fernaõdo Albero.

Pergunta VR a declaracão do q' se lhe escreveo, q' visse se hũ, que tinha denunciado doutro paterne em certo caso o queria faser noutra forma? Respondese, q' se entendia, q' denũciasse em modo, que a Companhia se podesse servir da tal noticia p^a o poder licenciar, e penitenciar, se assí se julgasse, nec^o p^a bem da religiam. 24. de fevereiro de 615 p^a o mesmo p^e p^o de Toledo. Fernando Albero.

[f. 38v.]

Algũas ordens mais gerais p^a toda á Comp.^a

Entre estas está ao principio huã carta de .N. Sto p^e Ignacio p^a o p^e doutor Torres de 17. de dezembro de 1552, cuja copia sustancial he a seguinte /. He entendido, que aí falta notable entre algunos, y no pocos de los nuestros en aquelha virtud, q' mas necessaria es, y mas essencial, que ninguna otra en esta Companhia etc. yo os [mãdo] a vos in virtute Sanctae obedientiae, que me hagais observar esto acerca delha, q' si alguno uviesse, que no quiera obedecer nõ digo a vos solamente, sino á qualquiera de los prepositos, o retores locais, que hagais de dos cosas una, o que le despidaes de la Comp^a, o le embieis ca á Roma, si os pareciere tal Sugeto, que com tal mutacion se aja de ajudar p^a Ser verdadero Siervo de .N. Senhor, y desto dad parte, si es menester á Sus Altezas, q' no dudo sino que seran contentos, porque tener alhá quien no sea verdadero hijo de obediencia no conviene p^a el bien de Sú Reino.

Ainda que com varias ordens, e instruções tenhamos diligentem^{te} procurado, q' na instituiçam [sic] de nossos irmãos estudantes se consiga o intento, q' N.R.P. nas constituições particularm^{te} na 3^a, e 4^a p^e declara, todavia a multidão de Sogeitos, e huã persuasão prejudicial, que algũs Superiores poderiaõ ter de em mancebos se não requerer tanta perfeiçam, me tem m^{to} Solicito. pello que me sinto m^{to} estimulado á efficásmente lêbrar á VR a vigilancia neste particular sumamente necessaria p^a que a corrente nos não trasporte, e no n^o se atenda a ter gente escolhida, e a cria-la em Spirito, que grave erro seria contẽtarse de huã virtude fraca com t^o, que depois a alcançarão. Lembremos p^{es} meus, q' estes irmãos se criaõ p^a vocassão mui alta, e p^a serem grandes operarios na igreja etc. Não queria, q' os nossos irmãos estudantes por não serem com tempo advertidos, e avisados, fisessem depois [callo] em m^{tas} imperfeições, e com difficuldade pudessem achar no meio das occupações aquelle uso da oraçam, e

exercícios da virtude, que não alcançaraõ no tempo dos estudos. pello q' não sem causa disse o [N.R.P.] q' era m^{to} necessario ter m^{to} cuidado de os promover em spirito etc. Do que se ve bem quam necessario seja não deixar nũca o estudo de os avisar, adestrar, penitenciar, e amoestar etc. pello q' encomẽdo m^{to} primeiro, que se guardem as ordens, q' ha na ^{re}creaçam, p^a que não cause distraçãõ. 2^o q' se attenda com diligencia às cousas, que promovẽ o Spirito a saber, á oraçãõ, meditaçam etc. 3^o q' o tomar conta da Consiencia não seja de passajem e p^a isso se façam amar os Superiores, ouvĩdo com paciencia, e caridade, e guardando Segredo etc. 4^o que procurem se entenda quam prejudicial doutrina he não descobrir tambem os defeitos alheos contra o q' se tem decretado na 6^a Congregaçãõ etc. e inquirase se ha quem ensine esta doutrina, porq' seremos forçados mandalos viver a outra parte disendo a escritura / Eyce derisorem. Alem disto não ajuda nada ao Spirito sofrer amisadinhas particulares, as quais ainda que não passem á cousa indecente, o demonio começa de longe, e são mui prejudiciais á religiãõ etc. nem o tocarse contra á regra se deve ter por cousa tam ligeira, que se não devãõ dar por isso disciplinas etc. Desejo tambem, q' não se deixe introdusir o abuso de dar, e tomar escritos, imagens, relicarios, e outras cousas. E devense negar as licenças p^a isto, onde se não ve causa m^{to} racionavel, e ^{de} edificassãõ, nem quero deixar como cousa de m^{to} momento lembrar q' se guarde acerca dos Livros phibidos a ordem do p^e Everardo de boa memoria, porq' debaxo de titulo de lingua se lem às vezes com notavel perjuiso dos animos religiosos. 24. de Maio de 611. p^a o p^e pvinc Anrique Gomez. Claudius.

pedionos VR licença ^[e-bens-eopi] pera se venderem alguãs terras desses Collegios, de que não recebem fruto por não aver cultivadores, e de que ha murmuraçam sem diser q' terras e são, e

[f. 39]

e tambem p^a se vender o Engenho etc. fallouse a Sua Santid^e, o qual nos remeteo o negocio p^a que fisessemos o que fosse in evidentem utilitatem. pello q' VR com o p^e Visitador, e cõ outros p^{es}, e pessoas inteligentes faça as consultas necessarias p^a se ver a evidente utilidade dessas vendas; e achandose esta façãõ o contrato embora mas dependente de nossa confirmaçam, e feito nos mandem a informaçam das terras ~~em~~ ~~latin~~ m^{to} exacta conforme a formula estãpada em tudo o que della se poder guardar, p^a vermos se he bem cõfirmar a venda. Advirtãõ, que a utilidade evidẽte ha de ser permanente, e não basta p^a isso o pagarẽse as dividas. E quanto ao Engenho convem ir devagar, e levarlhe os inconvenientes por algũ bom feitor, te ese poder tirar proveito da venda delle; e sempre avemos de por os olhos nos vendouros, a quem pertence a utilidade etc. E lease esta nas consultas quando, e todas as vezes, que se tratar destas materias. 16. de Oitubro de 607. p^a o p^e Cardĩ. Claudius.

Emos entendido algumas vezes, q' en muchas partes se ha dudado, se los novicios de la Companhia estan obligados a los casos reservados, como los demas religiosos della. Pero hasta aora no lo emos definido. Aora despues de larga, y madura consideracion y oido el parecer de los p^{es} Assistentes temos [niegado], que em todo o caso se determine, y prohiba, como em virtud desta expressamente queremos, que sea prohibido, y vedado a todos los nuestros, que nĩguno p^a adelante defienda la opinion cõtraria / a saber q' no estan los novicios obligados a los reservados / ni en modo alguno lá [acõseie]⁴, pues aviendo los novicios de la Companhia de ser Sugetos a algum ordinario, mientras estan en el noviciado, nadie dirá q' lo sean mas a otro, que a su proprio Superior etc. Esto

⁴ Possivelmente “aconselhe”.

queremos q' se registre en el libro de los ordenes, y se observe inviolablem^{te}. 12. de Agosto de 614. p^a o p^e Anrique Gomez. Claudius.

p^a que los tratados de las licencias p^a alienar, o trocar algo de lo temporal se hagan alhá con maior consideracion, y se despachen aca mas presto, somos de parecer, que en adelante se nos embien en latin, y assí encargamos à VR que lo avise a los Superiores inmediatos dessa provincia; y este nuestro orden se note en el Libro etc. 12. de Agosto de 614. p^a o p. Anrique Gomez. Claudius.

Ordenes copiadas das cartas em Latim.

Et si longe plura scripta sunt hactenus etc. Comẽdabinius regulas, et instructiones deformãdis rerũ spiritualiũ praefectis, et fatis nũc erit indicare idam satis amplam instructionem, quae est ord^e. 20. inter ordinationes generaliũ, de inde .§. 2. et .4. cap. 15. inter easdem ordinationes, itẽ cap. 2. instruct. 8^a Congregationis 6^{ae} Generalis, ipsis u^o praefectis comendandus est propriarũ regularum usus, et ut se amabiles exhibere studeant. Instruendi, item qui novi assumuntur ad gubernationem jux' §.3. d^{ti} cap. 15. et cap. [14] dictae instructionis 8^{ae}, et §.3. ut per duos minimũ menses de gubernãd. modo instruat. Quin et hoc in super addendum putauimus, ut si forte novus rector proe infirmĩ, L, alia ratione n' poesset dictos duos menses explere, et collegiũ nihilo minus illius opera indigeret, alius collegio proeficiatur tantis per donec duos menses omnino novus ^{ille} expleverit. Rectores etiã pluris facians horam considerationis instruct.^{es} industrias, [lectionẽque] ordinationũ, et regularũ, [earũque] exequutionem, [curentque] praecipue vivere domesticos, tũ postea extraneos; et Item qui creduntur futuri idonei ad gubernãdũ probentur in ministerio. Servetur itẽ formula 3^a de promovẽdis, [declareturque] in informatione q^{tũ}

[f. 39v.]

quantum temporis quisque posuerit in 3^o probationis anno, et qua satisfactione, [et] nũ quam huc scribatur id nesciri etc. 16. de julho de 613. p^a o p^e Anrique Gomez. Claudius. Visum scilicet operae pretium fore, si cum ad nos alique mittitur recognoscenda fabricae cuiuscumque nostrorum domiciliorum [ideo], duplex omnino in urbem mittatur, nẽpe, ut hic altera asservetur, altera recognita, et si opus fuerit correcta in provĩcia remittatur. da mesma data p^a o mesmo p^e. Claudius.

Cum indies experiamur consultores, et Superiores aliquos litteras prolixiores texere etc. [ideo] hac significare v^{ae} R^{ae} visum est, ut per suam provinciam diligentius servari caret quae alias non semel indicavimus; et quidem servãda imprimis erit formula scribendi, quaterque in anno scribendum de occurrentibus iuxta capita posita in instructione 18. pro consultoribus etc. neque curiosius investiganda materia, imo q' a provĩciali expediri possunt, [Deum] scribenda sunt, quod si ille non provideat, significandum nobis erit, qua in re fidelitas, et charitas necess^a est, et conscientiae consulendũ, neque exaggerationes adhibendo sunt, item que bene scribant, et distincte nomina, cognomina etc. neque omittant locum, et diem. 4. Aprilis 16ous. mãdato p. Claudis. Bernardo de Angelis.

Applicatis ad hanc rem aliquot Sacrificiis, et orationibus hoc nobis digna sunt visa, quae Superioribus iterum, atque iterum comendarentur. 1^o provinciales in obeũda provincia exacte servant instructionem pro visitatione, q' est 13. in libello ordinationum 6^{ae} Congregationis generalis. Quin etiam magno pere propter Deũ caveant, [nequas] cursim, et perfunctorie visitationem instituant etc. praesentes curent ordinationum praxim, et absentes officiant, ut vigeat earũ usus. Q^{re} nune arbitramur statuere, ut provincialis in singulis collegys coram restore, et consultoribus instructionem .10. q' est pro

exequutione per currant etc. 2^o comendatur observatio 2^{ae} instructionis de aptis ad gubernandum, de que modo eos formãdi, atque exercendi etc. 3^o instruere, atque formare praefectos rerũ spiritualiũ, legereque 20. instructionem, q' tota ae hoc argumento disserit. 4^o iusdem praefectis incumbit singulos ad studium orationis, examinis etc. excitare, tempus item lectionis, et longioris orationis proscribere. ~ 5^o Laborare, viribusque contendere, ut ad praxim revocetur § ultimum illius instructionis nempe ut nō solum scyndici in recreationibus ad hibeantur, qui comissa superioribus indicent, verum etiam probi sub inde viri, ac spirituales submittantur, qui Sermones Religiosae recreationi convenientes moveant. 6^o Charitas, et unio fraterna interdum hoc datur, neque tamen Superiores seper id curat ut statim redeatur in gratiam iux' regulam 33 praepositi, et 3^o rectoris, sed praecipua discordiarum causa, et origo est ipsius linguae imoderata licentia, in qua graviter omnino peccatur etc. Q^{re} inter casus reservatos, complectitur textus detractionem famae, bonae que existimationis ahorum, et discordiarũ seminationem inter fratres. Ideo visum nobis est necessarium ad tempus remedio utendũ, quod inviti ad hibere cōpellimur, nempe, ut quã vis in aliis casibus reservatis ad scrupulos excludendos fiat confessoriis potestas absolvendi abeo, quod [an. m. sis] bona fide dubitatur, in hoc tamen contrariũ statuamus, hoc est, ut in casibus detractionis, et seminationis discordiarũ, si de mortali sint dubiis, ab iis ordinariis confessariis nequeant absolvere. 7^o Considerationis hora tanto pere inculcata, [vista] est adeo necessaria, ut iam duxerimus joutare nos cam in virtute Sanctae obedientiae praecipi merito posse. provĩciales igitur rectorum conscientias ad eius accuratam observationem diligenter extimulent. 8^o Maximum per inde damnum experimur, quod tantũ sibi assumant Superiores mediati, ut pro arbitrato Sep^{os}, seputent in regulis, et ordinationibus dispensare, eas ne habere neglectui etc. Q^{re} duo spectra

[f. 40]

tare debet Superior nimirũ non quid vis a suo arbitrio prorsus pendere etc. Alterum nequid fiat praeter directionem instituti, et ad hoc sibi familiares reddat ordinationes percurrendo identidem Glenchum a 6^a Congreg. Generali confectũ. 8. octobris 1613. p^a o p^e Anrique Gomez. Claudius.

Confectus est hoc tempore in Hispania ab inquisitione index librorũ expurgatorius, vellent que inquisitores in eo referre aliqua loca nostrorũ, quibque carpuntur liberius alis scriptores Catholici; impeditũ hoc fuit, acquieueruntque, si nostre moneantur, ut modeste de Scriptoribus Catholicis loquãtur, et quando recudentur libri, ea loca expurgentur, nec authores Catholici gravius in posterum perstringantur, quod R. v^a diligenter in Sua provĩcia observari curabit, nosque de hoc monebit etc. naõ tem data parece pouco mais, ou menos da passada.

Quando quidem Societatis Scriptoribus, ac Theologis, et operariis ñ satis est videre quid in aliorum libris reperitur, sed apprime considerandũ, sin ne opiniones validis nixae fundamentis, tutae, pbatoe, scandalis, et incomodis non obnoxiae. Ideo justissimas ob causas praesenti decreto praecipinius in virt^e Sanctae obedientiae sub poena excommunicationis, et inhabilitatis ad quoenis officia, suspensionis á Divinis, et alyis arbitrio nostro reservatis nequis de inceptis nostrae societatis religiosus publice, aut privatim praelegendo, seu consulendo, multo etiam minus libros conscribendo affirmare praesumat licitũ esse cuicũque personae quocũque praetextu tyrandis; Reges, aut principes occidere, seu mortẽ eis machinari, ne vi delictet isto praetextu ad perniciem p̄cipũ, quos potuis ex Dei mandato revereri oportet, aperiatur via. Provinciales aut, qui aliquid horũ resciverĩt, nec emmendaverint, aut non praevenerint, efficiendo, ut hoc decretũ Sancte observater volumus eos non modo praedictas poenas incurrere, sed etiam

off^o privari. Volumus praeterea ut provinciales de hoc accepto certiores nos faciant, et quisque per suam pvīciam pmulgandū, et in singulis domibus, de Collegiis in lib. ordinationū referēdu curent. 1. Augusti 1614. p^a o mesmo Claudius.

Esta se achou agora nũa carta, que esqueceo, e não se deitou no Livro.

O Breve, que Sua Santid^e passou sobre os dizimos á instancia das igrejas de portugal, toca somente àquelle Reino, nem delle resulta prejuizo a essa província. pello q' V^{as} R^{as} procurem conservar-se em sua antiga posse, que delles tem. 20. de Maio de 614. p^a o p^e Anrique Gomez. Claudius.

[f. 40v.]

Ordens tiradas do livro das obediencias (...). E faltão aqui as que vão nestroutos papeis, que são originaes, in treslados, q' se acharam etc.

Brasilia

Ordinationes Provinciae